David Schmidtz

# ELEMENTE ALE DREPTĂȚII

CULTURA LIBERTĂȚII

HUMANITAS

CULTURA LIBERTĂȚII

Volum apărut cu sprijinul Centrului de Analiză și Dezvoltare Instituțională
și al Fundației Konrad Adenauer

David Schmidtz s-a născut în 1956, în Saskatchewan, Canada. A absolvit filozofia la Universitatea din Arizona, iar în prezent este profesor de filozofie, profesor asociat de economie și directorul Centrului de Filozofie a Libertății la această universitate. Este autor al cărții *Rational Choice and Moral Agency* și coautor, împreună cu Robert Goodin, al cărții *Social Welfare and Individual Responsibility*. Este editor al volumului *Robert Nozick* și coeditor, împreună cu Elizabeth Willott, la *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*. Prelegerile pe tema dreptății l-au purtat prin douăzeci de țări, răspândite pe șase continente.

David Schmidtz

# ELEMENTE ALE DREPTĂȚII

Cu o prefață a autorului la ediția în limba română

Traducere din engleză de
TUDOR GLODEANU și IONUȚ STERPAN

Control științific al traducerii de
CARMEN PAVEL

Postfață de
IONUȚ STERPAN

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Colecția „Cultura libertății“ este coordonată de
Valeriu Stoica și Dragoș Paul Aligică

Redactor: Vlad Russo
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Ioana Vîlcu

Tipărit la Monitorul Oficial R.A.

Cambridge University Press
David Schmidtz
*Elements of Justice*
© David Schmidtz 2006
All rights reserved.
First published by Cambridge University Press 2006

© HUMANITAS, 2012, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SCHMIDTZ, DAVID
Elemente ale dreptății / David Schmidtz;
trad.: Tudor Glodeanu, Ionuț Sterpan;
postf.: Ionuț Sterpan; control șt.: Carmen Pavel. – București:
Humanitas, 2012
Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-50-3703-1
I. Glodeanu, Tudor (trad.)
II. Sterpan, Ionuț (trad.; postf.)
III. Pavel, Carmen (coord.)
17

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021 311 23 30

# CUPRINS

*Prefața autorului la ediția în limba română* . . . . . 7
*Mulțumirile autorului* . . . . . 9

I. CE ESTE DREPTATEA?
1. Cartierul dreptății . . . . . 15
2. Conceptul fundamental . . . . . 20
3. O multitudine de candidați . . . . . 28
4. Funcționalism contextual . . . . . 33
5. Ce este o teorie? . . . . . 39

II. CUM SĂ MERITĂM
6. Meritul . . . . . 53
7. Ce-am făcut ca să merit asta? . . . . . 56
8. A merita o șansă . . . . . 64
9. A merita și a câștiga . . . . . 79
10. Întemeierea meritului . . . . . 85
11. Meritul ca artefact instituțional . . . . . 94
12. Limitele meritului . . . . . 99

III. CUM SĂ ACȚIONEZI PE BAZA RECIPROCITĂȚII
13. Reciprocitatea . . . . . 109
14. Ce este reciprocitatea? . . . . . 111
15. Tipuri de reciprocitate . . . . . 121
16. Datorii față de societate și numărătoarea dublă . . . . . 132
17. Limitele reciprocității . . . . . 137

IV. RESPECT EGAL ȘI PĂRȚI EGALE
18. Egalitate . . . . . 153
19. Tratamentul egal implică părți egale? . . . . . 156
20. La ce servește egalitatea? . . . . . 162

21. Plată egală la muncă egală ..... 170
22. Egalitate și oportunitate ..... 179
23. Despre utilitatea părților egale ..... 200
24. Limitele egalității ..... 214

V. MEDITAȚII DESPRE NEVOI
25. Nevoia ..... 227
26. Ierarhii ale nevoilor ..... 229
27. Nevoia ca principiu distributiv ..... 233
28. Dincolo de cifre ..... 239
29. De ce avem nevoie? ..... 249

VI. DREPTUL DE A DISTRIBUI
30. Datorii de ordin intelectual ..... 257
31. Rawls ..... 259
32. Nozick ..... 277
33. Rectificarea ..... 292
34. Două tipuri de arbitrar ..... 303
35. Dreptate procedurală contra dreptate distributivă ..... 309

*Bibliografie* ..... 321
*Indice* ..... 331

*Postfață* de Ionuț Sterpan ..... 341

## PREFAȚA AUTORULUI
## la ediția în limba română

Cele patru elemente propuse în ediția din 2006 a *Elementelor dreptății* erau meritul, reciprocitatea, egalitatea și nevoia. Am lăsat în mod explicit deschisă posibilitatea ca, pe măsură ce adresăm noi întrebări și încercăm să explicăm noi experiențe, la cea mai bună explicație posibilă să fie adăugată postularea de noi elemente. Mai mulți cititori m-au sfătuit să adaug îndreptățirea pe o a cincea poziție în lista elementelor dreptății.

La momentul respectiv m-am gândit că n-am obiecții cu privire la dezvoltarea teoriei în acea direcție, dar am speculat că îndreptățirea ar fi mai bine înțeleasă ca „moleculă", decât ca „element". Construim o concepție a îndreptățirii reflectând la cum ar arăta idealul tratamentului egal în cazul unei populații de adepți ai reciprocității care nu vin pe lume în același timp. Pentru că, într-adevăr, unii vin pe lume ca nou-născuți, incapabili să-și câștige locul printre adepți ai reciprocității liberi și egali. Copiilor trebuie să li se ofere întâi pur și simplu un loc la masă, abia ulterior urmând să se ridice la înălțimea provocării de a-și câștiga locul.

Credeam și atunci și încă mai cred că un sistem de îndreptățiri reprezintă o fundație indispensabilă pentru o societate alcătuită din adepți ai reciprocității liberi și egali. Persoanelor trebuie să li se recunoască dreptul de a spune nu și de a refuza o tranzacție care li s-a propus. Aceasta e o precondiție pentru ca ei să aibă puterea de a tranzacționa din poziția de adepți ai reciprocității liberi și egali, mai degrabă decât din poziția de subordonați. Cu alte cuvinte, trebuie să aibă încredere că tranzacțiile lor au loc în cadrul unui sistem de îndreptățiri.

Actualmente mi se pare dificilă și poate inutilă încercarea de a construi din ingrediente a priori o teorie privitoare la ceea ce își datorează oamenii unii altora. Ceea ce-și datorează oamenii unii altora la un moment dat, într-un anumit loc, depinde de evenimentele întâmplătoare ale istoriei. Depinde de așteptările motivate pe care oamenii au ajuns să le aibă unii de la ceilalți în acel moment și în acel loc. În parte, depinde de ceea ce a făcut obiectul consimțământului lor. Ceea ce a făcut obiectul consimțământului în realitate e posibil să fie surclasat de un argument temeinic, potrivit căruia niște negociatori raționali liberi și egali n-ar fi căzut niciodată de acord asupra unui astfel de aranjament. Dar, dacă acordul ipotetic joacă rolul unei frâne, consimțământul real reprezintă volanul. Ceea ce a făcut obiectul acordului nostru în mod efectiv ne schimbă cursul către un anumit tip de comunitate formată din adepți ai reciprocității liberi și egali. Și ceea ce a făcut obiectul acordului părinților noștri în numele nostru, înainte să fim suficient de mari pentru a ne reprezenta noi înșine, ar putea fi (mai problematic) relevant.

Nimic din toate acestea nu constituie o teorie. E doar un semn în direcția întrebărilor la care mi-aș dori să răspundă o teorie. În orice caz, aceasta e direcția în care se îndreaptă eforturile mele actuale având ca temă drepturile de proprietate și teoria morală non-ideală.

Vă mulțumesc pentru interesul arătat față de acest eseu. Le mulțumesc lui Tudor Glodeanu, Ionuț Sterpan și Carmen Pavel pentru munca excelentă și dificilă de a traduce aceste idei în limba română. Mai mult ca orice, vă doresc dumneavoastră și țării dumneavoastră un viitor liber și prosper.

David Schmidtz
*Tucson, AZ, februarie 2012*

# MULȚUMIRILE AUTORULUI

Ori de câte ori mă întâlneam cu James Rachels la vreo conferință, părea foarte conștient de cât de plăcută e ocupația de filozof. N-am reușit să imit simplitatea magistrală a textului introductiv scris de Jim, *The Elements of Moral Philosophy*, dar i-am împrumutat titlul, gândindu-mă la acest omagiu înainte să aflu că era pe moarte, din cauza unui cancer la vezica urinară. Spre uluirea mea, Jim mi-a trimis un e-mail de pe patul de spital cu doar câteva zile înainte să moară, în care spunea că unul dintre puținele lui regrete este că nu m-a cunoscut mai bine. N-am idee câte astfel de mailuri a trimis Jim, dar așa era el, delicat și îndrăgostit de viață în orice condiții.

Vreau să-i mulțumesc lui Marty Zupan pentru invitația la o strângere de fonduri în Palm Beach, în februarie 2003. Îi mulțumesc lui Randy Kendrick, pe care am cunoscut-o în Palm Beach, fiindcă peste o săptămână a sunat să ne invite pe mine și pe Elizabeth la cină cu ea și soțul ei, Ken, în Phoenix. Am refuzat, spunându-i că fusesem diagnosticat cu o tumoare la creier cu două zile înainte și nu mă simțeam prea sociabil. Randy a insistat să-mi programez o consultație la prietenul ei, dr. Robert Spetzler. După cum l-a descris un neurochirurg pe Spetzler, e greu de explicat ce face dintr-un pianist un pianist excelent și din altul un virtuoz, dar Spetzler e un virtuoz. Pur și simplu, pacienții lui o duc mai bine decât ai altora. Așadar, îi mulțumesc dr. Spetzler. Chiar și pentru o operație pe creier, a fost o procedură delicată. Puteam foarte ușor să mor, sau să ajung o legumă, dacă nu era el.

În perioada următoare, Kit Wellman și John Tomasi, alături de mulți alții, au sunat să mă întrebe dacă mă pot ajuta cu ceva. Probabil că trebuia să răspund: „Nu, mulțumesc, e suficient că ați sunat, dar dacă-mi vine ceva în minte…“ În loc de asta, încurajat de conștiința faptului că viața e într-adevăr scurtă, am răspuns: „Ce părere aveți despre un seminar având ca temă cartea mea?“ Le sunt recunoscător în special lui Kit, lui John și lui Dave Estlund că au organizat aceste evenimente. La seminarul de la Georgia State, Andrew Altman, Andrew I. Cohen, Bill

Edmundson, George Rainbolt, Geoff Sayre-McCord și Kit Wellman au jucat rolul de comentatori. Alex Kaufman și Ani Satz au fost participanți activi. La seminarul de la Brown, comentatorii oficiali au fost John Tomasi, David Estlund, Neera Badhwar, Corey Brettschneider, Peter Vallentyne și Arthur Applbaum.

Îi mulțumesc Galinei Bityukova de la Central Asian Resource Center din Almatî, Kazahstan, fiindcă a strâns laolaltă douăzeci și unu de universitari din nouă republici post-sovietice pentru a discuta cartea mea timp de o săptămână. Giancarlo Ibarguen și Manuel Ayau, respectiv președintele și fostul președinte al Universității „Francisco Marroquin", au organizat o vizită de două săptămâni în Guatemala, unde am ținut nouă prelegeri în fața unui auditoriu variat. În 2002, Michael Smith, Geoff Brennan și Bob Goodin mi-au aranjat un sejur de zece săptămâni la Research School for Social Sciences, din cadrul Australian National University. Le mulțumesc și lui Jeremy și Pam Shearmur fiindcă m-au găzduit în casa lor de lângă Canberra.

Îi mulțumesc lui Michael Pendlebury pentru că mi-a aranjat o vizită de trei săptămâni la University of Witwatersrand în 1999, unde am prezentat versiuni timpurii ale câtorva capitole din această carte. Le mulțumesc lui Horacio Spector și Guido Pincione pentru șansa de a prezenta o mare parte din acest material în timpul mai multor vizite la Facultatea de Drept Torcuato di Tella din Buenos Aires. Le mulțumesc lui David și Laurei Truncellito pentru ajutorul dat la organizarea unor prelegeri la Chen Chi University, National Chung Cheng University și University of Taiwan, și pentru săptămâna de neuitat în care am făcut turul insulei. Le mulțumesc celor de la Centre for Applied Ethics și Green College de la University of British Columbia pentru minunata lor ospitalitate în semestrul de primăvară din 2000 și, de asemenea, celor de la Social Philosophy and Policy Center de la Bowling Green State University, care m-au primit în toamna lui 1999. În ceea ce privește prelegerile de sine stătătoare, vreau să le mulțumesc auditorilor și organizatorilor de la Michigan, Yale, UNC-Chapel Hill, Ohio, Rochester Institute of Technology, Santa Clara, Auckland, Alabama-Birmingham, Tulane, Georgetown, West Virginia și James Madison.

Vreau să le mulțumesc oamenilor minunați de la Liberty Fund din Indianapolis pentru sprijinul lor uluitor de generos în perioada imediat următoare operației, când aveam nevoie de liniște ca să învăț să gândesc din nou. Mulțumesc Fundației Earhart și celor de la Institute for Humane

Studies pentru sprijinul acordat nu doar mie, ci și câtorva studenți de-ai mei de la Universitatea din Arizona de-a lungul anilor. De prisos să mai spun că datorez cea mai mare recunoștință către Universitatea din Arizona. E casa mea și le mulțumesc colegilor care au contribuit la această senzație. Mai mult decât oricine altcineva (și asta spune multe), Chris Maloney face viața în catedră minunată, de când ajung dimineața până când ne întoarcem pe jos acasă seara.

Toți acești oameni de treabă, pe lângă cei menționați mai sus și cei pe care îi voi menționa în notele de subsol din paginile următoare, au făcut tot ce-au putut pentru a îmbunătăți această carte: Scott Arnold, Lawrence Becker, Matt Bedke, Jeremy Bendik-Keymer, Jason Brennan, Gillian Brock, Chris Brown, Allen Buchanan, Tom Christiano, Andrew Jason Cohen, David Copp, Tyler Cowen, Peter Danielson, Jonathan Dancy, Stephen Darwall, Amitai Etzioni, James Fishkin, Ray Frey, Gerald Gaus, Allan Gibbard, Walter Glannon, Charles Goodman, Rob Gressis, Chris Griffin, Allen Habib, Rosalind Hursthouse, Jennan Ismael, Frances Kamm, Scott LaBarge, Jason Lesandrini, Loren Lomasky, Gerry Mackie, David Miller, Fred Miller, Chris Morris, Jan Narveson, Cara Nine, Guido Pincione, Steve Pink, Frances Fox Piven, Thomas Pogge, James Rachels, Peter Railton, Dan Russell, John T. Sanders, Steve Scalet, Daniel Shapiro, David Sobel, Horacio Spector, Christine Swanton, Mark Timmons, Mary Tjiattas, Kevin Vallier, David Velleman, Will Wilkinson, Elizabeth Willott, Matt Zwolinski și cei care au trudit pe post de referenți anonimi pentru editură.

Fragmente din partea a doua au mai apărut în „How to deserve“, *Political Theory*, 30 (2002) 774-99. DOI: 10.1177/ 0090591702238203. ©Sage Publications 2002. Fragmente din partea a șasea au mai apărut în „History & Pattern“, *Social Philosophy & Policy*, 22 (2005) 148-77. Partea a patra include fragmente din „Equal Respect & Equal Shares“, *Social Philosophy & Policy*, 19 (2002) 244-74. Capitolul 22 aduce la zi și reprelucrează o tematică tratată inițial în *Social Welfare and Individual Responsibility* (1998). © Cambridge University Press. O versiune anterioară a capitolului 23 a fost publicată sub titlul „Diminishing Marginal Utility“, *Journal of Value Inquiry*, 34 (2000) 263-272. © Kluwer Academic Publishers. Carte retipărită cu permisiunea generoasă a editurilor Springer Science și Business Media.

# Partea I
# CE ESTE DREPTATEA?

# 1. CARTIERUL DREPTĂȚII

TEZĂ: Teoreticienii sunt în dezacord. Nu e vina lor. Teoretizarea nu duce la consens.

## O privire preliminară

Când măsor cu privirea terenul dreptății, iată ce văd. Ceea ce numim dreptate este o constelație de elemente oarecum înrudite. Văd un anumit grad de coeziune și unitate, dar caracterul unitar al dreptății e limitat, mai asemănător cu caracterul unitar al unui cartier decât al unei clădiri. Un cartier bun e funcțional, e un loc bun de locuit. Cu toate astea, cartierele bune nu sunt *proiectate* în aceeași manieră exhaustivă precum clădirile. (Cartierele proiectate par neautentice, ca decorul unui film, cu istorii al căror început rezidă evident în planul învechit al unui singure minți.)

Are cumva cartierul dreptății o proprietate definitorie, în virtutea căreia i se aplică numele? Da, explică Partea I, dar proprietatea e generală și formală; cum se traduce în principii mai substanțiale depinde de context. Părțile II–V reflectează asupra a patru componente substanțiale: merit, reciprocitate, egalitate și nevoi. Partea a VI-a îi omagiază pe John Rawls și Robert Nozick, care „se poate spune că au fixat termenii dezbaterii în filozofia politică academică din ultimele decenii ale secolului XX“[1]. Reflecțiile mele sunt inspirate de ale lor (deși poate nu le seamănă decât vag).

---

1. Fried 2005, p. 221.

## Teorie

Dacă dreptatea e un cartier, atunci o *teorie* a dreptății este o hartă a acelui cartier. Cea mai bună teorie va fi incompletă, ca o hartă al cărei autor refuză să speculeze cu privire la căi neexplorate, știind că există un adevăr în domeniu și totuși lăsând porțiuni albe pe hartă. O teorie evoluează către reprezentarea din ce în ce mai completă a cartierului, în mâinile viitorilor locuitori care au mai multe informații și scopuri diferite, pe măsură ce cartierul însuși se schimbă.

Am devenit pluralist, dar există multe tipuri de pluralism. Nu mă aplec asupra „sferelor" concentrice ale dreptății locale, naționale și internaționale, nici asupra modului în care culturi diferite dau naștere la intuiții diferite, ci asupra varietății contextelor pe care le trăim în fiecare zi și care necesită apelul la principii ce au la bază meritul, reciprocitatea, egalitatea și nevoile. Încerc într-o anumită măsură să împletesc aceste patru elemente arătând cum își lasă loc unul altuia și cum își trasează reciproc limitele, dar nu cu prețul deformării lor pentru a le face să pară că se îmbină mai bine decât se îmbină de fapt. Oare o teorie mai elegantă ar reduce multiplicitatea de elemente la unul?

Oare o teorie monistă ar fi mai utilă? Ar fi măcar mai simplă? Tabelul periodic al elementelor ar fi într-un anumit sens mai simplu dacă am postula doar patru elemente – sau unul, dacă e cazul – dar ar avea știința de câștigat? Nu. Astronomii au susținut într-o vreme că planetele au orbite circulare. Când în cele din urmă au acceptat realitatea orbitelor eliptice cu două focare, teoriile lor au devenit mai simple, mai elegante și mai puternice. Așadar, simplitatea este o virtute teoretică, dar când un fenomen pare complex – când o orbită pare să aibă două focare, nu unul – cea mai simplă explicație poate fi cea care pare complexă fiindcă așa este. Am putea găsi o cale să ne descurcăm cu un singur element, dar am da dovadă de dogmatism – opusul științei – dacă am presupune că așa e necesar.

## Numai ceea ce n-are istorie poate fi definit[2]

Socrate cerea definiții, nu doar unul sau două exemple, dar în practică învățăm cu ajutorul exemplelor. Așa că mă întreb: oare formația filozofică ne face să exagerăm importanța definițiilor? N-avem nevoie să știm definiția conceptului „câine“ ca să știm ce este un câine. De ce ar fi dreptatea un caz special?[3]

Proiectul de a analiza conceptul „câine“ n-a captivat imaginația filozofică precum analiza dreptății. Dar să presupunem că numai unul dintre noi poate fi promovat la statutul de profesor și, cumva, verdictul e negativ dacă clasificăm șacalii drept câini. Semnificația cuvântului „câine“ devine deodată controversată. Cei care nu sunt de acord cu noi încep să pară nerezonabili. Două învățăminte tragem de aici: în primul rând, definim și rafinăm limitele unui concept numai atunci când e nevoie. În al doilea rând, nevoile care ne dau ghes să trasăm limitele dreptății tind să fie în tensiune. Așadar, ne pierdem calmul, situație exacerbată de faptul că regulile dreptății ne spun nu doar la ce să ne așteptăm de la ceilalți, dar și ce anume să considerăm un afront. Dacă nedreptatea este un afront, nu doar o simplă dezamăgire, atunci reflecția cu privire la nedreptate va fi dificilă. În mod bizar, dacă o teorie nu condamnă ceea ce considerăm noi afront, acest lucru e în sine un fel de afront.

---

2. Nietzsche 1969, p. 80.

3. Pentru o superbă discuție concisă, recomand Gaus 2000, cap. 1. Gaus îl citează pe Wittgenstein (§66): „Luați, de exemplu, activitățile pe care le numim jocuri. Mă refer la jocurile care se joacă pe tablă, jocurile de cărți, jocurile olimpice ș.a.m.d. Ce au toate acestea în comun? Nu spuneți: trebuie să aibă ceva în comun, sau nu s-ar numi jocuri – ci *priviți și vedeți* dacă au ceva în comun toate. Fiindcă dacă vă uitați la ele, nu veți vedea ceva comun *tuturor*, ci asemănări, relații. Mai mult, o întreagă serie de asemănări. Repet: nu gândiți, priviți!“

## Dezacord

Oameni rezonabili nu pot cădea de acord cu privire la ce e drept și ce nu. De ce? Nici măcar cu privire la asta oameni rezonabili nu cad de acord. La toate analizele pe care le dedicăm dreptății (ca și analizele pe care le dedicăm cunoașterii, libertului-arbitru, sensului ș.a.m.d.) există contraexemple. Am căutat din răsputeri și de atâta timp. De ce nu am găsit ceea ce căutăm?

În parte, problema este natura reflecției înseși. În filozofia științei, un truism spune că un număr infinit de teorii se vor potrivi cu orice set de date. Deci, chiar dacă ne punem de acord cu privire la anumite cazuri, e foarte probabil să rămânem în dezacord cu privire la modul în care se îmbină acele judecăți pentru a forma o teorie. Reflecția de una singură nu produce consens (deși presiunea socială reușește.)

De ce nu? Fie un argument este corect, fie nu este. Așadar, de ce nu e o teorie convingătoare pentru toți, dacă e corectă, sau neconvingătoare, dacă nu e corectă? Răspunsul meu e următorul: teoriile nu sunt argumente, corecte sau nu. Sunt hărți. Hărțile, chiar și cele bune, nu sunt convingătoare. Nici o hartă nu reprezintă singura modalitate rezonabilă de a vedea terenul. (Sau cel puțin așa văd eu lucrurile.)

Am fi uimiți dacă doi studenți cartografi însărcinați fiecare să cartografieze același teren ar produce hărți identice. Ne-am îndoi c-au lucrat independent unul de celălalt. În mod asemănător, teoreticienii care lucrează independent unii de alții construiesc teorii diferite. Nedându-și seama că terenul nu poate determina univoc opțiunile lor cu privire la construcția hărții, ei presupun că teoria lor nu poate fi adevărată decât dacă teoriile rivale sunt false, și încearcă să identifice modurile în care teoriile rivale distorsionează terenul. Firește, găsesc câteva distorsiuni și o astfel de demonstrație li se pare decisivă, dar nu și rivalilor lor, care abia dacă le dau atenție, fiind preocupați de propriile lor demonstrații.

Deși suntem în dezacord cu privire la chestiuni de ordin teoretic, cădem mai ușor de acord cu privire la cum ar trebui să ne purtăm unii cu ceilalți în viața de zi cu zi. Eu aș putea crede, măcar la nivel teoretic, că e drept să distrugem instituțiile existente și să reconstruim societatea în conformitate cu o viziune grandioasă. Poate că tu crezi același lucru, cu excepția faptului că viziunea ta grandioasă nu seamănă deloc cu a mea. Și totuși, când plecăm de la birou, luăm lumea așa cum e. Eu îmi găsesc mașina în parcare. Tu o găsești pe a ta. Plecăm fără incidente. Ca să trăim pașnic, avem nevoie de un grad înalt de consens cu privire la o listă lungă, și în cea mai mare parte tacită, de permisiuni și interdicții care constituie simțul comun al nedreptății care ne ghidează în societate. Consensul la care trebuie să ajungem se referă la *cum* (nu „de ce“) să ne tratăm semenii, și trebuie să ajungem la consens acolo unde chiar reușim s-o facem: în practică.

În esență, există două modalități de a cădea de acord: ne punem de acord cu privire la ceea ce e corect, sau cu privire la cine are jurisdicție – cine decide ce e corect. Libertatea religioasă a luat cea de-a doua formă; am învățat să fim liberali cu privire la religie, ajungând la un consens nu referitor la credință, ci la cine decide. Așa stau lucrurile și cu libertatea de exprimare. Nu e interesant că cele mai mari succese ale noastre pe drumul învățării traiului în comun izvorăsc nu din acordul cu privire la ceea ce e corect, ci din acordul ca oamenii să-și decidă singuri viitorul?

# 2. CONCEPTUL FUNDAMENTAL

TEZĂ: Dreptatea se referă la ceea ce i se cuvine fiecăruia. Această idee este acceptată de toată lumea, pur și simplu asta e utilizarea normală a termenului. Însă exact ceea ce li se cuvine oamenilor nu putem determina recurgând numai la analiza conceptuală.

## Ce știm despre conceptul fundamental

Ce este dreptatea? E genul de întrebare pe care ar pune-o un filozof, și filozoful ar putea începe cu observația că, atunci când ne întrebăm ce este dreptatea, termenul „dreptate" nu este un sunet fără semnificație. Ne contrazicem cu privire la dreptate, și totuși simplul fapt că ne contrazicem presupune un nivel oarecare de înțelegere reciprocă. Fiindcă vorbim aceeași limbă, știm că nu ne contrazicem cu privire la ce este aceea o vânătă, sau care e vremea probabilă, sau care e capitala Argentinei. Când ne contrazicem cu privire la dreptate, e posibil să nu știm multe lucruri, însă știm că dreptatea are legătură cu tratamentul similar al cazurilor similare.

Mai știm și că tratamentul similar al cazurilor similare nu epuizează sfera de cuprindere a dreptății. Să presupunem că un rege medieval decretează că hoților dovediți li se va amputa mâna stângă. Protestăm. Pedeapsa e nedreaptă! Regele ne răspunde: „Nu favorizez pe nimeni. Tratez la fel cazurile similare, deci care e problema?" Chiar dacă regele spune adevărul, asta nu rezolvă problema. E adevărat că dacă le retezi mâna stângă tuturor hoților îi tratezi pe toți la fel, dar echidistanța nu e suficientă. Imparțialitatea nu e suficientă. Ideea de a trata similar cazurile similare e relevantă, dar dreptatea nu se rezumă la atât.

Să comparăm cu un al doilea caz. Acum regele decretează: celor găsiți *nevinovați* de furt li se va reteza mâna stângă. Din nou, protestăm. Din nou, regele răspunde: „Tratez la fel cazurile similare, deci care e problema?“ Acum ce mai spunem? În primul caz, regele avea o concepție barbară despre dreptate. În al doilea, regele nu are nici o concepție despre dreptate – nici măcar una barbară. Știm asta fiindcă, dacă regele se arată maleabil și spune că de acum încolo nevinovații vor primi doar o amendă și nu vor mai fi mutilați, pedeapsa nu mai e barbară, dar asta nu rezolvă lucrurile. Problema e că regele nu înțelege conceptul. Discuția despre dreptate e totuna cu discuția referitoare la ce i se cuvine fiecăruia[4]“. Simpla înțelegere a semnificației cuvintelor ne spune că nevinovaților nu li se cuvine o pedeapsă, fie ea și una blândă.

În timp ce tratamentul identic al cazurilor similare nu exclude pedepsirea egală a nevinovaților, aceasta e exclusă dacă fiecare primește ceea ce i se cuvine. Când ne întrebăm „ce este dreptatea?“, pășim cu dreptul dacă răspundem: „Orice altceva am lua în considerare, dreptatea este despre ceea ce i se cuvine fiecăruia.“ Nu putem ajunge foarte departe prin analiza limbajului, dar putem ajunge (și tocmai am ajuns) undeva.

Știm, de asemenea, că putem distinge *conceptul* fundamental de *concepțiile* particulare privitoare la ce i se cuvine fiecăruia. Astfel, potrivit lui John Rawls,

> pare firesc să gândim conceptul de dreptate distinct de diversele concepții despre dreptate, specificat fiind de rolul pe care-l au aceste seturi diferite de principii, aceste concepții diferite. Astfel, cei care au concepții diferite despre dreptate pot cădea totuși de acord că instituțiile sunt drepte atunci când nu se fac distincții arbitrare între persoane

4. Nu neg că le putem face dreptate animalelor, oportunităților și nouă înșine. De asemenea, Marele Canion își merită, într-un anumit sens, reputația. Aici mă interesează legătura dintre a-i face dreptate lui X și a-i da lui X ce i se cuvine, nu ce poate fi pus în locul variabilei X.

> cu privire la alocarea drepturilor și a obligațiilor fundamentale și atunci când regulile determină un echilibru corect între revendicări rivale despre avantajele vieții sociale.[5]

Scopurile discuției actuale ne permit să mai aruncăm din acest balast. Nu trebuie să formulăm un răspuns la întrebarea dacă ceva arbitrar e mereu ceva rău. (Când atribuim dreptul de vot la alegeri, distingem în mod arbitrar între cetățenii care tocmai au împlinit 18 ani și cetățenii care sunt mai tineri cu o zi.) De asemenea, putem lăsa deschisă întrebarea dacă ceea ce trebuie echilibrat sunt „revendicările concurente despre avantajele vieții sociale" sau altceva. Conceptul fundamental e următorul: o discuție normală despre a-i face dreptate lui X este o discuție despre a-i da lui X ce i se cuvine. Faptul că avem în comun acest concept ne permite să formulăm concepții diferite despre dreptate, după care să ne contrazicem cu privire la meritele fiecăruia.

Ideea că putem fi în dezacord cu privire la ce necesită dreptatea presupune că dreptatea, în definitiv, necesită ceva.

## Ce anume lasă nespecificat conceptul fundamental

Înseamnă că știm ceva despre dreptate. Conceptul fundamental nu este gol de conținut, de vreme ce doar un număr limitat de lucruri pot fi luate în calcul când stabilim ce i se cuvine unei persoane. După cum s-a remarcat, unui nevinovat nu i se cuvine o pedeapsă. Dar dacă conceptul fundamental nu este gol de conținut, nu are nici destulă substanță pentru a răspunde la orice întrebare. De exemplu, dacă Joe muncește mai mult decât Jane, Joe ar trebui să primească mai mulți bani? Dar dacă Jane are nevoie de bani mai mult decât Joe? Atunci Jane ar trebui să primească mai mulți bani? Conceptul fundamental nu răspunde la aceste întrebări. Nu putem stabili ce i se cuvine lui Jane definind pur și simplu termenul „a se cuveni". De unde știm

5. Rawls 1971, p. 5. De asemenea, Hart 1961, pp. 155–159.

când atârnă mai greu în balanță faptele privitoare la cât de mult muncește Joe decât faptele privitoare la cât de tare are Jane nevoie de bani?

Să presupunem, de dragul discuției, că dacă Jane și Joe sunt egali în toate privințele relevante, patronul lor ar trebui să le plătească același salariu. Acum să schimbăm puțin exemplul: Jane și Joe rămân egali, dar au patroni diferiți. Patronul lui Joe ar trebui să plătească același salariu ca patronul lui Jane? Dacă Jane câștigă douăzeci și una de mii de dolari ca bucătar, în timp ce Joe, un bucătar la fel de bun, câștigă treizeci de mii de dolari la restaurantul de alături, este această situație nedreaptă? Ne punem problema dreptății doar când Jane și Joe sunt plătiți cu sume diferite de *același* patron, dar nu și când salariile lor sunt stabilite în mod independent de patroni *diferiți*? De ce?

## În căutarea unui arbitru

Aceste întrebări sugerează existența unei probleme. Atât timp cât concepțiile rivale au o credibilitate minimală (de exemplu, atât timp cât nu recomandă pedepsirea nevinovaților), conceptul fundamental nu va avea suficient conținut astfel încât s-o indice pe cea mai bună. Nu putem ajunge la un verdict nici dacă apelăm la una dintre concepțiile rivale. Putem să ne gândim în felul ăsta: dacă jucătorii într-un meci contestă o regulă, nu putem rezolva disputa consultând un jucător. Avem nevoie de un arbitru. Trebuie să trecem dincolo de autoritatea jucătorilor. Avem nevoie de un alt tip de autoritate.

De pildă, putem alege o concepție despre dreptate cu gândul la viața pe care acea concepție (respectiv instituționalizarea ei, încurajarea ei, acțiunea în conformitate cu ea) ne-ar permite-o.[6] Această idee nu reprezintă o concepție despre dreptate și nici nu presupune una, ceea ce înseamnă că putem face apel la ea

6. Williams (1985, p. 115) spune asta despre concepțiile morale.

fără prejudecăți.[7] Poate juca rolul unui arbitru tocmai fiindcă, pe terenul dreptății, nu e unul dintre jucători.

Ideea de a avea o viață bună nu are *gravitatea* pe care o asociem cu principiile dreptății. Dar așa și trebuie, de vreme ce această idee nu reprezintă un principiu al dreptății. În definitiv, jucătorii sunt cei care ne inspiră, nu arbitrii.

## Ambiguitate

Putem specifica ideea de a avea o viață bună în moduri diferite, dar nu neapărat compatibile. Vrem să satisfacem nevoile de bază, să promovăm bunăstarea în general, să oferim oportunități mai bune, sau să încurajăm excelența? În practică și pe termen lung, astfel de țeluri pot fi atinse cu ajutorul aceloraşi politici. Însă chiar și atunci când aceste standarde diferite sunt incompatibile, ele sunt importante. Nu e greșit să pui întrebarea dacă o anumită politică publică încurajează excelența. Nu e greșit nici să pui întrebarea dacă o politică publică îi ajută pe cei mai dezavantajați dintre noi. Nu e greșit să recunoști că lucruri diferite sunt la fel de importante, chiar dacă nu indică mereu aceeași direcție. Dacă standardele relevante indică uneori direcții diferite, asta e viața. Complexitatea și ambiguitatea nu sunt invenții teoretice.

## La ce servește dreptatea?

Chiar dacă am recunoscut că ideea de a avea o viață bună este complexă și ambiguă, nu înseamnă că rolul pe care-l joacă

---

7. Rawls spune: „În general, nu putem evalua o concepție despre dreptate numai după rolul ei distributiv, indiferent cât de util poate fi acest rol în identificarea conceptului dreptății. Trebuie să luăm în considerare implicațiile ei mai largi; fiindcă, deși dreptatea are o anumită prioritate, fiind cea mai importantă virtute a instituțiilor, e totuși adevărat că, *ceteris paribus*, o concepție despre dreptate e preferabilă alteia când consecințele ei mai largi sunt mai dezirabile“ (1971, p. 6).

dreptatea în asigurarea unei vieți bune nu poate fi (relativ!) simplu și bine definit. Să presupunem că nu considerăm dreptatea un panaceu; cu alte cuvinte, presupunem că faptul că fiecare primește ce i se cuvine nu garantează că toți oamenii vor avea o viață bună. Dreptatea ne oferă ceva, însă nu ne oferă totul pe tavă. Atunci care este, mai concret, scopul dreptății? Iată o sugestie.

O *externalitate negativă*, uneori cunoscută sub numele de cost extern, este partea din costul unei acțiuni care are efect asupra unor indivizi aflați în vecinătate.[8] Economiștii vorbesc despre internalizarea externalităților, adică reducerea la minimum a gradului în care spectatorii nevinovați sunt forțați să suporte costul opțiunilor făcute de alții. Dacă adoptarea unui anumit principiu soluționează un conflict, asta nu înseamnă că acel principiu este un principiu al dreptății. Cu toate astea, dacă adoptarea unui principiu în practică ne determină să ne asumăm responsabilitatea pentru consecințele acțiunilor noastre, atunci acel principiu nu este doar apt să soluționeze conflicte; el joacă și rolul de principiu al dreptății, fiindcă ne cere să fim atenți la ceea ce li se cuvine celor din jurul nostru. După cum spune Henry Shue, „dacă cine face mizerie se alege doar cu beneficiile și nu suportă costurile, nu doar că nu există nici un stimulent care să-l determine să evite să facă mizerie de câte ori dorește în viitor, dar este și nedrept față de cine suportă costurile“[9]. Externalitățile subminează armonia dintre părțile polisului, după cum știm de la Platon. De pildă, vecinii noștri nu vor să aibă de-a face cu șoferi beți și n-ar trebui să fie puși în această situație. A fi drepți înseamnă să evităm, pe cât posibil, să le pasăm vecinilor nota de plată pentru opțiunile noastre neglijente.

Nu propun un imperativ de a internaliza externalitățile pe post de concepție despre dreptate, și nici măcar pe post de principiu

8. Externalitățile *pozitive* sunt beneficii care se revarsă și îmbogățesc viețile unor „spectatori nevinovați“. Discuția care urmează are în vedere mai mult externalitățile negative.

9. Shue 2002, p. 395.

al dreptății. Ceea ce vreau să spun este că rațiunile pentru care vrem să limităm înmulțirea externalităților negative nu au la bază o anumită perspectivă asupra dreptății. Astfel de rațiuni nu derivă dintr-o concepție despre dreptate, ci sprijină orice concepție care-i determină pe oameni să internalizeze externalități. Orice teorie a dreptății care ne-ar îndepărta de internalizarea externalităților negative mai are mult până la a fi plauzibilă. Internalizarea externalităților negative e doar o parte din ceea ce avem nevoie pentru a avea o viață bună, dar s-ar putea să fie modul caracteristic în care ne ajută dreptatea să avem o viață bună. Dreptatea este un cadru menit să scadă costurile traiului în comun; rațiunea mai profundă a acestui cadru este de a ne elibera de povara autoapărării, pentru a ne concentra asupra avantajelor comune și asupra șanselor de a face lumea mai bună: cu alte cuvinte, să generăm externalități pozitive, nu negative.

E posibil să nu fie aceasta esența dreptății. Cu toate astea, dacă ceea ce numim „dreptate“ servește acestui scop, atunci avem un motiv să respectăm ceea ce numim „dreptate“ și să ne bucurăm că avem parte de atâta dreptate câtă avem.

Dacă dreptatea este ea însăși fundamentală, nu poate avea la rândul ei un fundament. În acest caz, ne putem pune întrebarea „pentru ce este dreptatea fundament?“. Putem evalua trăinicia fundației unei case fără a presupune că există și o fundație a fundației. Ne putem întreba cum vor trăi locatarii casei și în același timp să ne dăm seama că fundațiile nu reprezintă totul. Fundațiile facilitează viața bună, dar nu o garantează.

Următoarele părți ale cărții nu mizează explicit pe această metodă de a testa concepții rivale. Asta, în parte fiindcă am scris întâi părțile de la sfârșitul cărții, în parte fiindcă testul nu e standard, fiind în consecință controversat, și în parte fiindcă scopul meu principal este analitic: să văd cât de bine rezistă principiile pe post de concepții privitoare la ce i se cuvine fiecăruia. Însă când analiza conceptuală e neconcludentă, fac un pas înapoi și iau în calcul scopul înlocuirii a ceea ce i se cuvine unei

persoane cu altceva. Cu alte cuvinte, dacă și când nu putem răspunde direct la întrebarea „ce este dreptatea?“, putem încerca o abordare indirectă, întrebându-ne „ce consecințe are pentru viața noastră adoptarea unei concepții diferite despre dreptate?“. Mai precis, să observăm oameni și instituții, interpretând acțiunile unor oameni drept reciprocitate, anumite legi drept imparțiale și așa mai departe, după care să ne întrebăm dacă acel principiu (reciprocitate, imparțialitate), pus în practică în acel mod particular (stând la baza acelei acțiuni, relații, filozofii sau instituții), ajută la ceva. Facem asta știind că astfel de interpretări izolează doar un aspect al realității observate și e foarte posibil să-i exagereze importanța.

Nu trebuie să uităm că conceptul fundamental al dreptății e deseori suficient de bine determinat astfel încât să putem vedea ce e drept fără să avem nevoie să facem apel la alte scopuri și valori. De exemplu, știm că pedepsirea intenționată a unui nevinovat este nedreaptă. E un adevăr analitic acela că nevinovaților nu li se cuvin pedepse. Nu e nevoie să facem apel la consecințe pentru a decide asta. Apelăm la considerații externe conceptului fundamental, precum consecințele, numai atunci când conceptul fundamental nu e suficient pentru a ierarhiza concepții rivale. Asta e tot.

# 3. O MULTITUDINE DE CANDIDAȚI

TEZĂ: Dreptatea are un număr de elemente. Nici un principiu simplu nu se potrivește în toate contextele.

## Cum explicăm apariția pluralismului

Într-un caz de neglijare a îndatoririlor de părinte, am putea spune în mod plauzibil că dreptatea implică obligația părinților de a răspunde la nevoile copiilor. În contrast, dacă acum un secol ne-am fi întrebat dacă să li se permită femeilor să voteze, ar fi fost irelevantă *nevoia* femeilor de a vota, pentru că în acel context femeilor li se cuvenea recunoaștere – nu a nevoilor, ci a egalității lor în calitate de cetățeni. Să fi vorbit despre dreptate ca și când ar fi avut legătură cu nevoile lor ar fi însemnat să tratezi femeile ca pe copii. O modalitate de a explica aceste diferențe este de a spune că diferite contexte necesită principii diferite. Dreptatea presupune ca fiecare să primească ce i se cuvine; dacă nu discutăm despre ce li se cuvine oamenilor, atunci nu discutăm despre dreptate. Totuși, ceea ce li se cuvine oamenilor diferă de la caz la caz.

## O multitudine de principii

De obicei, teoriile dreptății constau într-unul sau mai multe elemente din următoarele patru. Principiile bazate pe *egalitate* afirmă că oamenii ar trebui tratați în mod egal – asigurându-li-se șanse egale, salarii egale la muncă egală ș.a.m.d. – sau că oamenii ar trebui să primească părți egale din ceea ce se distribuie.

Principiile care au la bază *meritul* afirmă că oamenii ar trebui să primească ceea ce merită. Cu alte cuvinte, oamenii ar trebui recompensați proporțional cu munca depusă sau proporțional cu riscul asumat într-un domeniu ocupațional, sau proporțional cu gradul în care își satisfac clienții. Pe scurt, principiile care au la bază egalitatea pun accent pe ceea ce avem în comun; principiile bazate pe merit pun accent pe modul în care ne distingem unii de alții.

Principiile bazate pe *reciprocitate* afirmă că, dacă Joe îmi face un serviciu, îi rămân dator. Acum îi datorez un serviciu lui Joe, nu în virtutea faptului că Joe e un anumit gen de om, ci în virtutea faptului că împărtășim o istorie comună. Din nou, pe scurt, acolo unde un principiu ce are la bază meritul ar lua în considerare caracterul persoanei, principiile bazate pe reciprocitate iau în considerare caracterul unei relații între persoane.

În sfârșit, principiile care au la bază *nevoile* definesc o clasă de nevoi, apoi proclamă că societatea e dreaptă numai dacă acele nevoi sunt satisfăcute, în măsura în care satisfacerea lor este omenește posibilă.

## Dileme

1. Aproape toată lumea crede că dreptatea are legătură cu egalitatea. Dar egalitatea pe o dimensiune implică inegalitate pe alte dimensiuni. Ori de câte ori un politician propune o scădere de taxe, apar editoriale care susțin că 90% din beneficiile obținute ca urmare a scăderii taxelor vor ajunge la bogați. Editorialele nu explică niciodată cum e posibil așa ceva. Să presupunem că Jane cea săracă câștigă 10 000 de dolari și plătește un impozit de 10%, în timp ce Joe cel bogat câștigă 100 000 de dolari și plătește un impozit de 38%. Împreună plătesc 39 000 de dolari, din care Joe cel bogat plătește 95%. Dacă scădem ambele impozite cu 1%, Jane va economisi 100 de dolari, în timp ce Joe va economisi 1 000 de

dolari, cu alte cuvinte Joe primește aproximativ 90% din beneficii. Așadar, comentatorii au dreptate, deși nu menționează niciodată faptul că Joe plătește în continuare 37000 de dolari, în comparație cu cei 900 de dolari plătiți de Jane, și din cei 37900 de dolari pe care Joe și Jane îi plătesc acum împreună, Joe plătește tot 95%. Așadar, ar trebui redusă inegalitatea? Care inegalitate? Diferența dintre suma pe care o plătește Jane și suma de 40 de ori mai mare pe care o plătește Joe, sau diferența dintre suma care-i rămâne lui Jane și suma de doar 7 ori mai mare care-i rămâne lui Joe? Cât de multă inegalitate pe o dimensiune putem tolera de dragul egalității pe o altă dimensiune?

Altă dilemă i-o datorăm lui Rawls. Să presupunem că, dacă oamenii pot profita de pe urma dezvoltării talentelor lor inegale, toată lumea o duce mai bine decât ar duce-o în sisteme care aplatizează inegalitățile și, pe cale de consecință, stimulentele. În cazul acesta, prețuirea egalității în sine ar părea irațională.

2. În general, credem că oamenii trebuie să primească ceea ce merită, dar de ce să credem că oricine merită ceva? Credem că merităm apreciere pentru excelență, dar nu și pentru ceea ce e doar rod al norocului. Dilema este, în viziunea lui Rawls: capacitatea noastră de muncă este ea însăși rod al norocului; împrejurările sociale, înzestrările noastre, ba chiar și caracterul, toate sunt fructul încrucișării dintre natură și educație, care nu sunt meritul nostru. În concluzie, nu merităm apreciere pentru nimic, iar ideea de merit este un miraj. Este oare adevărat?

3. Cei mai mulți dintre noi cred că dreptatea are legătură și cu reciprocitatea. Le rămânem datori celor care ne ajută. Totuși, e neclar când răsplătirea unui serviciu intră în sfera dreptății. După cum remarcă Robert Nozick, oamenii nu ne pot forța să le rămânem datori făcându-ne servicii pe care nu le-am cerut și e posibil să nu ni le dorim.[10] Nu doar

10. Nozick 1974, p. 93.

că există cazuri în care înfăptuirea dreptății nu presupune reciprocitatea, ci uneori înfăptuirea dreptății *interzice* reciprocitatea. Karsten mi-a oferit prima mea slujbă în mediul universitar. Acum, să ne imaginăm că, ani mai târziu, Karsten candidează pentru un post în catedra mea. Știu cum să-i întorc favoarea, dar am o datorie sau măcar un drept de a lua asta în calcul când decid cum să votez?[11]

4. Cei mai mulți dintre noi cred că dreptatea are legătură cu nevoile. Într-adevăr, unul dintre motivele pentru care dreptatea este atât de importantă este tocmai acela că dreptatea are legătură cu nevoile. De obicei însă, distingem între ceea ce li se cuvine oamenilor și ceea ce le trebuie. E prea simplu să presupunem că lui Jane i se cuvine X numai fiindcă Jane are nevoie de X. Nu acest tip de legătură ne interesează. În acest caz, ce altă legătură există?

O dilemă și mai problematică are legătură cu faptul că, atunci când distribuim în conformitate cu X, de fapt recompensăm oamenii pentru că au furnizat unități din X. Când distribuim în conformitate cu X, tindem să primim mai mult din X. Această consecință e pozitivă când distribuim în conformitate cu meritul. Ce-ar fi dacă s-ar întâmpla același lucru și în cazul nevoilor: ce-ar fi dacă, atunci când distribuim în conformitate cu nevoile, numărul nevoilor ar tinde să crească? În mod evident, aceasta nu este o simplă îngrijorare teoretică. În familia ta, ai interesul să te asiguri că copiii primesc lucrurile de care au nevoie, dar nu vrei ca ei să creadă că îți pot atrage atenția dacă se prefac nevoiași. Ar fi o rețetă sigură pentru niște copii prost crescuți.

Dar dacă privim în afara familiei? Să presupunem că vizitezi Thailanda. Vrei să le dai de pomană copiilor care cerșesc

11. Chiar dacă n-aș putea vota pentru Karsten în cazul ipotetic menționat, rămâne adevărat că ar trebui să fac lucruri precum să-i menționez numele în cartea mea, ca să știe că nu mi-am uitat datoria de a fi demn de șansa pe care mi-a dat-o.

pe stradă, dar ghidul îți spune că acești copii au fost răpiți din Cambodgia și aduși la Bangkok să cerșească. În fiecare seară, răpitorul le dă de mâncare dacă au strâns destui bani, iar dacă n-au strâns, le taie un deget. (Amenințarea cu tortura provoacă disperarea copiilor, amputările îi fac și mai demni de milă decât sunt deja și afacerea are de câștigat.) E un fapt moral cum nu se poate mai limpede: acei copii au nevoie disperată de mărunțișul tau. Însă dacă ghidul are dreptate, atunci, dacă distribui banii în funcție de nevoi, finanțezi o industrie care *produce* nevoi. Așadar, ești în situația de a hotărî dacă să-i dai bani copilului de lângă tine. Ce legătură are dreptatea cu nevoile în acest caz? De ce?

Capitolele ulterioare revizitează aceste dileme, dar nu oferă soluții facile. Încerc să mișc conversația înainte, nu să-i pun punct. Încerc să arăt de ce, în pofida dilemelor, ne ferim pe bună dreptate să renunțăm la vreuna dintre categoriile de bază: meritul, reciprocitatea, egalitatea și nevoile.

# 4. FUNCȚIONALISM CONTEXTUAL

TEZĂ: Domeniile dreptății, guvernate de principii diferite, sunt distincte, dar uneori intră în conflict.

## O teorie pluralistă

În general mă feresc de etichete, dar putem descrie teoria mea drept *funcționalism contextual*. Teoria e *pluralistă* în sensul în care nici unul dintre cele patru elemente de bază ale sale nu reprezintă un standard atotcuprinzător la care să se reducă celelalte. Teoria este *contextuală* dat fiind că elementele guvernează domenii limitate.[12] Domeniile sunt teme care se exclud reciproc *mai mult sau mai puțin*, care împreună acoperă subiectul dreptății *mai mult sau mai puțin*. Domeniile se aseamănă cu plăcile tectonice în măsura în care marginile lor se deplasează pe măsură ce concepția noastră evoluează. (Organizațiile care luptă pentru apărarea drepturilor civile urmăresc extinderea domeniului de aplicabilitate a egalității în fața legii.) Deplasarea

12. Christopher Wellman sugerează că teoria mea se aseamănă cu teoria lui Walzer fiindcă recunoaște sfere distincte ale dreptății, dar tot Wellman spune că, atunci când Walzer vorbește despre sfere (1983, pp. 28 și urm.), consideră dreptatea ca fiind relativă la forme de viețuire din comunități diferite, în timp ce eu vorbesc despre domenii de aplicabilitate ale principiilor particulare fără să presupun că domeniile de aplicabilitate sunt limitate din punct de vedere geografic. Așadar, metafora sferelor sugerează o asemănare care nu există. Walzer crede într-adevăr într-o pluralitate de principii, așadar o asemănare există, dar Walzer nu elaborează acest aspect al teoriei sale. În orice caz, voi încerca să nu exagerez deosebirile sau asemănările dintre teoria mea și teoriile altora.

marginilor poate lăsa găuri în anumite locuri și suprapuneri în alte părți. Astfel, elemente care guvernează un anumit domeniu pot lăsa unele întrebări fără răspuns și pot răspunde la altele în moduri contradictorii. Mai mult, principiile intră în conflict într-un mod imprevizibil, în măsura în care efectele de tip „fluture" – variații la nivelul detaliilor – duc la concluzii diferite. Așadar, e sau nu nedrept să-mi angajez vărul? Detaliile contează.[13]

Teoria e *funcționalistă* fiindcă susține că putem încerca să eliminăm incertitudinea cu privire la ce să credem, întrebându-ne la ce servește dreptatea. Există considerații în afara dreptății. Unele dintre ele sunt importante, indiferent dacă contează sau nu în sfera dreptății. Când considerații inerente conceptului (de exemplu, analiza cuvântului „a se cuveni") nu ne arată pe care dintre concepțiile rivale ar trebui s-o adoptăm, ne putem întreba care sunt lucrurile importante din afara sferei dreptății, fără a diminua importanța ideilor dinăuntru. Nu operăm cu vreo presupoziție conform căreia ce se găsește în afara sferei este mai fundamental decât ce se găsește înăuntru. Ideea e doar că atunci când epuizăm tot ce contează în interiorul sferei, fără să reușim departajarea între concepțiile rivale despre dreptate, nu trebuie să renunțăm.

## O teorie contextuală, expusă sumar

Principii diferite se aplică în contexte diferite. Un context este o întrebare care ne dă ocazia de a teoretiza. „Ce li se cuvine copiilor mei?" este un astfel de context. „Ce li se cuvine angajaților mei (de la mine)?" este un altul. Așa cum ajungem la o hartă având în minte o destinație, ajungem la o teorie având în minte o întrebare, cu speranța de a fi ghidați. Subiectul întrebării noastre preteoretice (copii, angajați, animale ș.a.m.d.), nu teoria

13. Îi mulțumesc lui Clark Durant pentru metafora plăcilor tectonice.

însăși, este cel care specifică contextul teoretic. În acest sens, contextele nu sunt contaminate de teorie.[14] Așadar, iată o hartă a cartierului dreptății. Subiectele sunt brute și specifică contexte la fel de brute. Vom discuta rafinările imediat.

1. Ce li se cuvine copiilor? Li se cuvin toate cele de care au nevoie.

2. Ce li se cuvine cetățenilor? Li se cuvine tratament egal, adică egalitate în fața legii.

3. Ce li se cuvine partenerilor? Li se cuvine reciprocitate.

4. Ce li se cuvine concurenților? Li se cuvine recunoașterea echitabilă a meritului dovedit.

5. Ce li se cuvine angajaților? Li se cuvine ce au câștigat.

6. Familiile care câștigă mai puțin decât 80% din populație constituie în mare clasa pe care Rawls a numit-o „a celor mai dezavantajați". Lor ce li se cuvine? După cum ar fi putut spune Rawls, li se cuvine libertatea maximă compatibilă cu o libertate echivalentă a celorlalți. Li se cuvine șansa de a trăi într-o societate în care, atunci când crește prosperitatea, nu rămân pe dinafară

14. Gilbert Harman spune: „Nu există observații pure. Observațiile sunt mereu «contaminate de teorie». Ceea ce percepi depinde într-o anumită măsură de teoria pe care ai adoptat-o, conștient sau inconștient. Vezi cum niște copii stropesc o pisică cu benzină și îi dau foc. Ca să vezi într-adevăr asta, trebui să știi foarte multe… vezi ceea ce vezi datorită teoriilor pe care le-ai adoptat. Schimbă acele teorii și vei vedea altceva" (1988, p. 120). Lecția „observației" contaminate de teorie a lui Harman este că termenul „contaminat de teorie" este relativ. Chiar și simpla observație că pisica arde poate fi considerată contaminată de teorie (depinzând de teorie), dar e mai puțin contaminată de teorie decât opinia conform căreia incendierea pisicii este ceva *rău*, opinie care, la rândul ei, este mai puțin contaminată de teorie decât opinia că incendierea pisicii e ceva rău *fiindcă* dă naștere unei suferințe inutile. Ce vreau să spun: un *context* este o situație care dă naștere unei întrebări precum „ce-i datorez pisicii?". Răspunsurile vor fi contaminate de teorie, dar întrebarea însăși, *despre* ele, nu este.

întregi clase sociale. Copiii lor merită șansa de a crește într-o societate deschisă, în care originea umilă nu constituie un obstacol în calea realizării întregului lor potențial. Oricine merită o șansă, măcar într-un sens cosmic.[15]

## Cum se rafinează un context: un studiu de caz

Într-o teorie pluralistă, ideea că oamenilor li se cuvin (de exemplu) părți egale într-un anumit context e compatibilă cu ideea că oamenilor li se cuvine altceva într-un alt context. Astfel, modul standard de argumentare cu ajutorul contraexemplelor – găsirea unor cazuri în care acordarea de părți egale ar fi monstruoasă – nu infirmă acordarea de părți egale în cadrul unei teorii pluraliste. În loc de asta, face ceva mai constructiv: ne arată *când* un principiu precum acordarea de părți egale nu se aplică. Identifică limite.

Să luăm în considerare primul context enunțat mai devreme: întrebările cu privire la ce li se cuvine copiilor. Un om înțelept vede aici un context zugrăvit în tușe groase, așa că, atunci când afirmă „Copiilor li se cuvine ceea ce au nevoie", nu intenționează să postuleze o lege universală. El știe că un context complet este nuanțat și orice *descriere verbală* va fi doar parțială. Așa că oferă o regulă generală care acoperă ceea ce el își imaginează că este un caz standard. Își dă seama că vor exista contraexemple ale căror detalii vor ieși în afara ariei pe care intenționase s-o acopere cu generalizarea lui brută. (Gândiți-vă la manualele de instrucțiuni pe care le-ați folosit la asamblarea unei piese de mobilier. Sarcina e simplă și vă doriți din tot sufletul să înțelegeți instrucțiunile, și totuși faceți greșeli. E atunci de mirare că instrucțiunile referitoare la ceva mult mai complex – cum să

15. Vorbesc despre dreptate în sens cosmic fiindcă a spune ce i se cuvine lui Jane lasă deschisă întrebarea dacă cineva are o datorie, sau chiar un drept, de a se asigura că Jane primește ce i se cuvine.

concepem dreptatea – ar putea să deraieze în mâinile unor experți instruiți în arta interpretării perverse?) Așadar, întrebată ce li se cuvine copiilor, Jane spune că li se cuvine ceea ce au nevoie. Joe dă o replică isteață: „Dar dacă copilul meu e adult?" Jane înțelege contraexemplul lui Joe nu ca pe o infirmare a răspunsului ei, ci ca pe o rafinare a întrebării inițiale. O infirmare adevărată ar trebui să arate că generalizarea lui Jane nu este adevărată nici măcar în general.

*Cu asta se ocupă filozofia analitică.* Dacă am putea depăși concepția că filozofia e o metodă de a câștiga dispute, filozofia analitică ar fi procesul de formulare a unor generalizări pentru contexte care permit rafinări succesive. (Generalizez, desigur.) Începem cu o formă brută, la care nu e bine să ne oprim, dar de la care e bine să începem. Putem încerca să anihilăm propunerea în mod nechibzuit, cum ar proceda un vandal, sau putem s-o sondăm cu intenția de a descoperi ce poate fi construit pe baza ei. Să presupunem că Jane consideră întrebarea lui Joe o rafinare a întrebării inițiale. Ea răspunde într-un mod la fel de rafinat, spunând: când am spus că părinții ar trebui să se îngrijească de nevoile copiilor lor – fiindcă asta li se cuvine copiilor – aveam în minte copii în vârstă de șase ani. Tu mă întrebi despre un context în care răspunsul nu se aplică. Iată răspunsul meu la noua ta întrebare. Copiii tăi adulți sunt în același timp concetățeni. Sau, dacă copilul tău adult este de asemenea partenerul de afaceri al cuiva sau angajatul cuiva, aceste rafinări duc la alte rafinări ale răspunsului meu. (Oamenii îndeplinesc mai multe roluri.)

De ce ar diferi ceea ce i se cuvine unui copil mic de ceea ce i se cuvine unui adult care e copilul cuiva? Iată un posibil răspuns. Uneori, cea mai importantă nevoie a copiilor dvs. este să le fie recunoscută și răsplătită o performanță meritorie. Sau e posibil să aibă nevoie să stabiliți cu ei o relație bazată pe reciprocitate și s-o recunoașteți ca atare, ca de exemplu atunci când îi plătiți să tundă peluza. Mai general, în cele din urmă copiii

dvs. au nevoie să începeți să-i tratați ca pe niște adulți, mai degrabă decât ca pe niște copii.[16] Parte din ceea ce presupune a-i trata ca pe adulți înseamnă a-i trata ca și cum ar avea responsabilități de adult. A-i trata ca și cum ar avea responsabilități de adult implică, în parte, recunoașterea unor limite clare ale obligației dvs. de a vă îngriji de nevoile lor de adulți. A-i lăsa din ce în ce mai liberi pe copii, pe măsură ce devin capabili să-și asume responsabilitatea, face parte din arta de a fi un părinte bun. Vine un moment dincolo de care distribuția în funcție de nevoi nu mai corespunde nevoilor copiilor dvs. Relația dvs. cu ei este un context la care se aplică principiile dreptății, dar contextul nu e static. Pe măsură ce copiii se maturizează, contextul evoluează, devenind în mod gradual un context la care se aplică principii diferite.

16. John Locke (*Al doilea tratat despre cârmuire*, cap. 6, par. 55) spune că copiii nu se nasc *într-o* stare de egalitate deplină, însă se nasc *să o atingă*. Îi mulțumesc lui Chaim Katz că mi-a reamintit referința.

# 5. CE ESTE O TEORIE?

TEZĂ: Teoriile de succes sunt hărți, nu tentative de a specifica condiții necesare și suficiente.

## Teoriile sunt hărți

Să explorăm ideea că o modalitate de a vedea ce este o teorie și ce poate face o teorie este aceea de a considera teoria o hartă.[17] Începem cu un teren (o temă) și cu întrebări despre acel teren. Întrebările noastre ne îmboldesc să formulăm teorii – hărți ale terenului – care articulează și sistematizează răspunsurile noastre. Ca să aflăm cum să ajungem în Detroit, ne trebuie un anumit tip de hartă. Ca să aflăm cum să ne comportam bine, ne trebuie un alt tip de hartă. Notă: *Hărțile* nu ne spun unde vrem să ajungem.[18] Întrebările noastre precedă formularea teoriilor și constituie motivele care ne împing de la bun început să formulăm teorii.

## Teoriile sunt abstracțiuni

O hartă a orașului Detroit este un artefact, o invenție. La fel este și o hartă a dreptății. În nici unul din cazuri, terenul

17. Îi mulțumesc lui Jenann Ismael pentru câteva discuții instructive și plăcute cu privire la subiectul teoriilor pe post de hărți.

18. Această propoziție este adevărată și când ne referim la teoriile științifice. De exemplu, pentru cei care doresc să înțeleagă natura în termeni seculari, darwinismul este o hartă folositoare. Nu explică totul, dar explică multe. Cu toate astea, creaționiștii resping darwinismul. De ce? Nu pentru că nu-i poate ajuta să înțeleagă originea speciilor în termeni seculari, ci fiindcă au o altă destinație.

cartografiat *nu arată așa în realitate*. O hartă a orașului Detroit este stilizată, abstractă și simplificată. Altminteri, n-ar fi o hartă bună. Și totuși, o hartă poate fi exactă în sensul că nu induce în eroare. O hartă anume va fi foarte detaliată din perspectiva anumitor utilizări; din perspectiva altora va fi extrem de simplificată.

O hartă nu constituie ea însăși realitatea. Este, în cel mai bun caz, o reprezentare folositoare. De asemenea, teoriile morale sunt mai mult sau mai puțin reprezentări folositoare ale unui teren. Nu pot fi mai mult de atât.

### Detaliile reprezintă un mijloc, nu un scop

Când desenăm o hartă, nu introducem detalii care n-ar face decât să-i nedumerească pe utilizatori. Detaliile nu reprezintă un scop în sine. Nu încercăm să indicăm pozițiile actuale ale tuturor mașinilor oprite pe marginea drumului și nu considerăm o hartă greșită atunci când omite astfel de detalii. Întrebarea este dacă utilizatorii care vor sincer să urmeze instrucțiunile hărții vor fi îndrumați pe o cale greșită.

### Detalierea ariei de cuprindere este un mijloc, nu un scop

Teoriile existente tind să semene cu hărțile globului pământesc: rezultatul tentativei de a cuprinde o arie cât mai mare – un principiu sau un set de principii care acoperă totul. Adevăratele întrebări cu caracter moral, însă, seamănă deseori mai degrabă cu întrebările de genul cum să ajungi în campus de la aeroport. O hartă a globului pământesc este impresionantă, dar dacă vrem să ajungem în campus, mapamondul e inutil. Este irelevant.

Hărțile locale nu ne arată cum să ajungem la orice destinație posibilă. Totuși, deși nu sunt atotcuprinzătoare, sunt mai mereu ceea ce ne dorim atunci când vrem o hartă. De ce? Fiindcă ne pun la dispoziție detaliile de care avem nevoie ca să soluționăm problemele noastre reale. Perspectiva distantă din care privim

întregul glob al moralității este o perspectivă care face suprafața să pară lipsită de asperități. Principiile de care tragem pentru a acoperi tot globul nu iau contact cu văile vieții morale. Ele nu-i ajută pe oamenii de la nivelul solului să ia decizii cu caracter moral.

### La orice teorie există contraexemple

De obicei, rostul unui contraexemplu este să arate că o teorie nu e algoritmică: am putea urma o teorie întocmai, și cu toate astea să ajungem la destinația greșită. Dar putem considera asta o teoremă „pop" a filozofiei analitice: *orice* teorie suficient de simplă pentru a fi folositoare este expusă contraexemplelor. (Aceasta e o teorie simplă. În consecință, dacă e corectă, este expusă contraexemplelor.)

Contraexemplele sunt avertismente care ne transmit că n-ar trebui să ne încredem orbește în teorii, la fel cum n-ar trebui să ne încredem orbește într-o hartă când vedem niște semne de circulație care ne avertizează că podul din față a fost luat de ape. Chiar și niște instrucțiuni simple de călătorie necesită interpretare, trecerea prin filtrul judecății și al experienței. (Carbury ne-a spus că trebuie să întoarcem „cam după un kilometru și jumătate". Oare am mers prea departe? Oare aceea este stația de benzină după care ne-a spus să ne uităm?) Practic, niciodată nu urmăm pur și simplu instrucțiuni.

### Teoriile ne indică ce să facem în contextul C, nu că suntem în contextul C

Indiferent dacă ne place sau nu, aplicăm teorii, nu doar le urmăm. Gândiți-vă așa: când formulăm *reguli*, încercăm să formulăm instrucțiuni pe care agenții să le poată urma. Însă când formulăm *principii* mai degrabă decât reguli, nici măcar nu încercăm să formulăm instrucțiuni pe care agenții să le poată pur și simplu urma. (Ideea de a urma ceva e confortabilă. Pare

să ne scape de responsabilitate, în timp ce *aplicarea* unei teorii necesită bună-credință, înțelepciune și experiență, și nu prea lasă loc de îndoială cu privire la cine face alegerile și cine e responsabil de consecințe.) Cei care vor principii ale dreptății aplicabile până și de idioți supraestimează teoriile.

Dacă destinația dvs. este un campus universitar, o hartă a orașului vă poate indica să faceți la stânga la intersecția First cu Broadway, dar o hartă obișnuită nu vă poate indica ce să faceți în acest moment, exceptând cazul în care știți deja din experiență și pe calea observației că vă aflați la intersecția First cu Broadway. Pe o hartă obișnuită nu figurează un X roșu care să vă avertizeze: „Sunteți aici". Hărțile obișnuite se bazează pe un utilizator care știe unde este și unde vrea să ajungă.

Teoriile seamănă în această privință cu hărțile obișnuite. Chiar dacă o teorie afirmă fără echivoc că principiul P se aplică în contextul C, tot trebuie să decidem dacă situația noastră actuală seamănă îndeajuns de mult cu C pentru a aplica P. Oricât de lipsit de echivoc ar fi principiul P, tot avem nevoie de înțelepciune și experiență pentru a ajunge la concluzia că a sosit momentul aplicării principiului P.[19]

## Destinații diferite necesită hărți diferite

Scopurile noastre se modifică. Căutăm răspunsuri la întrebări noi, pentru care e nevoie de hărți noi. O hartă a orașului servește unui anumit scop; o hartă a sistemului solar servește altui scop. De asemenea, o teorie care cartografiază îndatoririle unui funcționar public poate fi foarte diferită de o teorie care cartografiază îndatoririle unui părinte.

---

19. Datorez gândurile următoare unei conversații cu Fred Miller: acuratețea unui model de plastic al Partenonului n-are nici o legătură cu faptul că modelul e făcut din plastic, fiindcă privitorii înțeleg cumva că modelul nu sugerează că Partenonul este construit din plastic. Dacă modelul ar reprezenta Partenonul *circular*, atunci ar fi fals, fiindcă forma modelului este o *descriere* într-un sens în care materialul plastic nu este.

Notă: dacă avem mai multe scopuri, e posibil să avem nevoie de mai multe hărți *chiar dacă* există o singură realitate ultimă.[20]

## Când hărțile se suprapun, ele se pot contrazice. Și ce dacă?

Să presupunem că am două hărți care se contrazic. Deduc uitându-mă la una din ele că ar trebui s-o iau pe autostradă; cealaltă arată că autostrada e închisă. Dacă ignor una din ele, contradicția dispare, dar asta nu rezolvă problema. Contradicția are conținut informativ, respectiv mă anunță că trebuie să fiu atent. Nu mă pot încrede orbește în nici una din hărți. Așadar, atunci când hărțile sunt imperfecte, nu e cel mai rău lucru să dispui de mai multe hărți. Dacă observ că se contrazic, verific dacă vreuna dintre hărți e depășită, sau întreb pe cineva din zonă. Dacă văd câte un dram de adevăr în teorii incompatibile, trebuie oare să renunț la una dintre ele de dragul consistenței?[21] Nu, nu și dacă teoriile sunt hărți.

## Teoriile sunt compromisuri

Când formulăm teorii, încercăm să redăm ceea ce știm într-un mod îndeajuns de simplu pentru a fi înțeles, afirmat și aplicat. Dacă încercăm să descriem verbal complexitatea dreptății în toate nuanțele ei, vom obține ceva atât de greu de mânuit, încât s-ar putea să nici nu semene cu o teorie. Dacă, în loc de asta, încercăm să simplificăm, cu scopul de a distila esența dreptății, obținem ceva incomplet sau inexact. E ca și

---

20. Teoria mea potrivit căreia teoriile se aseamănă cu hărțile este o teorie: un mod de a sistematiza și de a articula cum văd eu formularea de teorii. Formularea teoriilor este realitatea; „teoria mea a hărților“ e tentativa mea de a descrie această realitate. Dacă „teoria mea a hărților“ e corectă, va avea aceleași limite pe care tind să le aibă hărțile.

21. Robert Louden (1992, p. 8) spune: „Existența unor tipuri rivale de teorii etice este atât sănătoasă din punct de vedere intelectual, cât și cvasi-inevitabilă.“

cum am încerca să reprezentăm un teren tridimensional în două dimensiuni. Autorii proiecțiilor cartografice din trei dimensiuni în două dimensiuni pot reprezenta corect mărimea sau forma, dar nu ambele. Proiecțiile Mercator reprezintă liniile longitudinale ca fiind paralele, redând astfel mai mult sau mai puțin exact formele continentelor cu prețul distorsionării mărimilor relative. Groenlanda pare la fel de mare ca Africa, dar de fapt este de paisprezece ori mai mică. La fel, proiecțiile Peters redau liniile longitudinale ca fiind paralele, dar soluționează problemele de tipul Groenlandei comprimând spațiul vertical la latitudini polare. Mărimile relative sunt redate cu o acuratețe rezonabilă, dar formele sunt distorsionate. Proiecția întreruptă Goode se achită mai bine de sarcina reprezentării fiecărui continent, cu prețul reprezentării lumii ca un glob a cărui suprafață a fost descojită ca o portocală.

Pe scurt, cartografia, ca și formularea de teorii, este o activitate complicată. Cartografii aleg cum să reprezinte lumile și nu există nici o metodă perfectă de a reprezenta adevărul tridimensional în două dimensiuni. Cei care fac filozofie morală aleg cum să reprezinte dreptatea și nu există nici o metodă perfectă de a reprezenta în cuvinte tot ceea ce credem. Hărțile nu sunt perfecte și nici teoriile.

Și totuși, perspectiva aceasta nu e sceptică! Există un adevăr obiectiv pe care harta îl poate reprezenta (sau nu) într-un mod folositor. Indiferent dacă partizanii proiecțiilor Mercator și Peters vor cădea vreodată de acord cu privire la ce reprezentare servește mai bine scopurilor unui anumit utilizator, un singur adevăr tridimensional rămâne în spatele proiecțiilor.

## Articularea codului

Când fac trasee în munții Tucson, văd diferența dintre cactusul arici și cactusul pernă de ace. *Văd* diferența, deși mă îndoiesc că pot *exprima* diferența. Dacă încerc să exprim diferența, afirmația

Hărți Mercator, Peters, Goode etc.

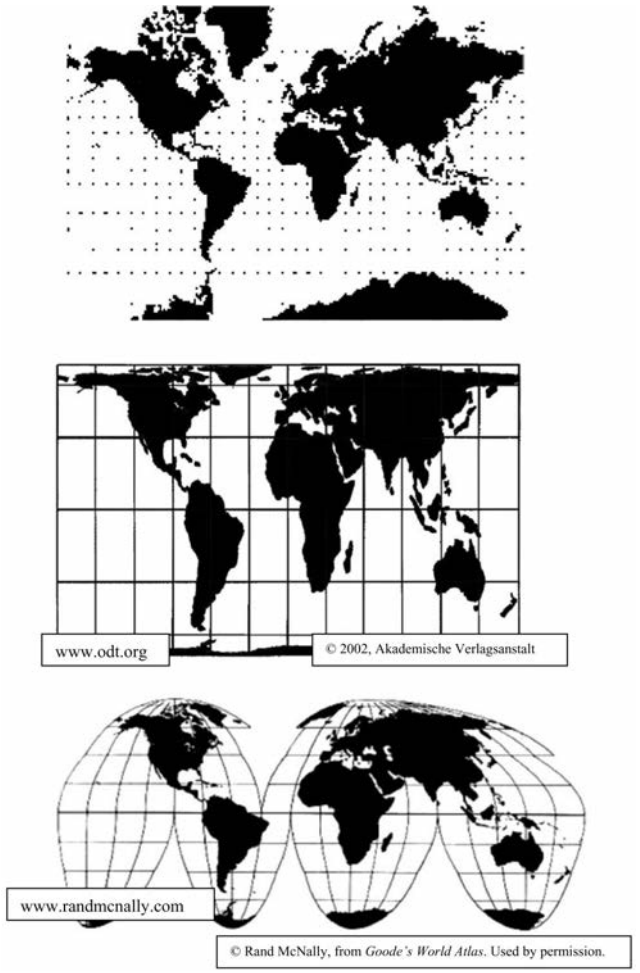
www.odt.org
© 2002, Akademische Verlagsanstalt
www.randmcnally.com
© Rand McNally, from *Goode's World Atlas*. Used by permission.

FIGURA 5.1 Proiecție Mercator, Harta lumii Peters, Proiecția întreruptă Goode.
Sursă: Harta lumii bazată pe proiecția Peters a fost realizată cu sprijinul Programului Națiunilor Unite pentru Dezvoltare. Pentru hărți și materiale educaționale înrudite contactați: ODT, Inc., CP 134, Amherst MA 01004 USA; (800-736-1293; Fax: 413-549-3503; E-mail: odtstore@ odt.org).

mea va fi incompletă sau va fi vulnerabilă la contraexemple. De asemenea, capacitatea noastră de a urma norme ale dreptății excede și precedă capacitatea noastră de a articula normele pe care le urmăm. Într-adevăr, dacă a fi capabil să urmezi X ar presupune capacități verbale pe care ni le dezvoltăm abia în școala doctorală, atunci X n-ar putea funcționa în societate așa cum trebuie să funcționeze normele dreptății.

Orice cod pe care-l putem articula nu e decât un rezumat brut al înțelepciunii adunate din experiență, adică al înțelepciunii referitoare la trecut. Înțelepciunea articulată de noi va fi utilă în viitor, dat fiind că viitorul va fi oarecum asemănător cu trecutul. Cu toate astea, viitorul va fi în același timp și inedit. Nici un cod nu poate anticipa garantat orice eventualitate, cu alte cuvinte nici o formulă (până acum, cel puțin) nu prescrie fără greș alegeri în toate situațiile posibile.

Putem enumera patru sau mai multe elemente ale dreptății fără să fim siguri niciodată că am enumerat tot ce li s-ar putea cuveni vreodată oamenilor. De asemenea, putem enumera standarde metaetice la care să se conformeze aceste elemente fără să fim vreodată siguri că am enumerat tot ce ar putea juca rol de justificare pentru a sprijini o concepție despre dreptate mai degrabă decât alta.[22] Filozofii pe care-i știu eu nu se așteaptă ca teoriile lor să

22. Argumentele legale fac deseori apel la standardul „persoanei rezonabile". Dacă-l considerăm sau nu pe Bob neglijent fiindcă a dat înapoi cu camioneta peste bicicleta unui vecin depinde de precauțiile pe care și le-ar fi luat o persoană rezonabilă înainte să dea înapoi cu mașina și de eventualitatea în care acele precauții l-ar fi ajutat pe Bob să evite bicicleta. Standardele care fac apel la conceptul de persoană rezonabilă au avantajul că nu dau naștere unor speranțe deșarte cu privire la cât de cuprinzătoare și de coerentă poate fi enumerarea rațiunilor care constituie o teorie. Dacă Bob a trebuit să dea înapoi prin gardul vecinului ca să treacă peste bicicletă, se prezumă că Bob e vinovat. Totuși, importanța gardului în acest caz derivă mai puțin dintr-o listă de principii decât din înțelegerea detaliilor cazului.

le spună ce note să dea, cum să voteze în cadrul comisiei de angajări sau dacă să contramandeze un curs. Înțelepciunea și intuiția care ne ajută să ne dăm seama ce să facem nu sunt sedimente ale unei teorii în sens direct, deși formularea de teorii poate contribui la dezvoltarea lor.

A ști ce principiu trebuie aplicat presupune apelul la judecată. Judecata e într-un anumit sens codificabilă, însă exercitarea facultății de judecare nu seamănă cu respectarea unui cod. Gândiți-vă la o chestiune mai simplă: poate un cod să le indice investitorilor când să cumpere și când să vândă acțiuni? Analiștii de pe piața de capital consultă istoria fluctuațiilor de prețuri și găsesc tipare. Tiparele sugerează formule. Ocazional, cineva încearcă să vândă o astfel de formulă, oferind dovezi că formula ar fi prezis fiecare evoluție majoră a prețului din ultimii cincizeci de ani. Investitorii cumpără formula, care eșuează imediat să prevadă următoarea evoluție majoră. Unde vreau să ajung: multe fenomene sunt codificabile – urmând un tipar care, *post factum*, poate fi exprimat printr-o formulă –, însă asta nu înseamnă că formula ne va ajuta să luăm următoarea decizie.

Așadar, atunci când studenții la management care urmează cursuri de etică cer „codul moral“ care, odată urmat, garantează că toate deciziile lor viitoare de afaceri vor fi ireproșabile, e posibil să nu avem mare lucru de spus, chiar dacă credem că un astfel de cod așteaptă să fie descoperit. Studenții la management par să înțeleagă suficient de bine piețele de capital, astfel încât să știe că nu se pot aștepta la cine știe ce rezultate de la un cod menit să identifice acțiuni promițătoare. Responsabilitatea pentru exercitarea judecății le revine în ultimă instanță lor, nu vreunui cod. Unii dintre ei n-au studiat suficient de multă filozofie morală pentru a ști că tot așa stau lucrurile și în cazul unui cod moral. Dar le putem spune adevărul: filozofii se ocupă cu articularea principiilor, nu a regulilor și nu

a codurilor. Înțelepciunea morală se aseamănă mai puțin cu cunoașterea răspunsurilor la un test grilă și mai mult cu conștiința faptului că testul a început.[23]

## E posibil să mă înșel

Tabelul periodic al elementelor e o structură teoretică, dar e literalmente o hartă mai degrabă decât o analiză. De asemenea, ca și teoria mea, e profund metaforic, definind familii de elemente – metale alcaline, gaze nobile – mai mult sau mai puțin în conformitate cu modul în care se comportă. (Cele patru elemente ale mele se dovedesc de fapt a fi familii de elemente: cel puțin două moduri de a fi merituos, trei moduri de a răspunde la favoruri și două dimensiuni ale egalității, plus o ierarhie complexă de nevoi.) În plus, la fel ca teoria mea a dreptății, tabelul periodic este deschis, permițând descoperirea sau chiar inventarea unor elemente noi. Tabelul e o metodă simplă, elegantă și fertilă de a organiza informația de care dispunem. E posibil chiar să fie cea mai bună metodă, dar nu e *necesar* să fie. Dacă este cea mai bună metodă de a organiza informația pe care o avem, nu e nevoie să rămână așa pe măsură ce primim informații noi.

Nu am încercat să formulez condiții necesare și suficiente pentru ca X să fie drept. Nu sunt prea multe de câștigat din articularea unor astfel de condiții, și există și alte tipuri de analiză.

---

23. Gândiți-vă la experimentele din psihologia morală în care oamenii nu oferă ajutor, nu luptă pentru adevăr sau cedează presiunii de a tortura alți subiecți ai experimentului. Acum imaginați-vă că tipul în halat de laborator îi avertizează pe subiecți că scopul experimentului este să le testeze integritatea morală. Conjectura mea: un astfel de avertisment ar influența sistematic comportamentul subiecților. De ce? Nu fiindcă tipul în halat le-ar oferi pe tavă *răspunsuri*. N-ar face asta. Tot ce ar face tipul în halat ar fi să-i avertizeze pe subiecți că urmează să fie testați. Însă cei înțelepți se trezesc în fiecare dimineață știind că viața urmează să le supună caracterul la teste.

(Economiștii tind să nu caute condiții necesare și suficiente, ci relații funcționale: cum variază Y în funcție de X. O creștere a masei monetare nu e nici necesară, nici suficientă pentru creșterea ratei inflației, dar nu asta e ideea. Ideea este că, *ceteris paribus*, modificarea masei monetare va afecta prețurile.)

Nici un filozof nu e creditat de opinia majoritară că ar fi reușit să elaboreze o teorie viabilă a dreptății. Nu-mi fac nici o iluzie că a mea va fi prima. Nu prezint nimic din ce urmează ca fiind convingător. Modul în care înțelegeți dvs. dreptatea va fi diferit de al meu. Veți da răspunsuri diferite, poate chiar veți pune întrebări diferite. Asta nu e o problemă.

Ofer rezultatele mele pe post de reflecții, nu deducții. Golurile dintr-o teorie înflăcărează imaginațiile (sau cel puțin inspiră replici), așa că n-am încercat să ascund golurile. Socrate ne-a învățat că înțelepciunea nu ține de cât de multe știm; ține de conștientizarea faptului că ne rămân multe de învățat. Unele aspecte ale acestui teren îmi rămân necunoscute. Cel mai bun lucru pe care-l pot face este să le las în pace până învăț mai multe.

## Discuție

Se aseamănă teoriile dreptății cu hărțile? O perspectivă: evaluăm acuratețea unei hărți rutiere comparând-o cu terenul, pe când în filozofia morală nu există un teren – nici un fapt – cu care să comparăm teoriile. O altă perspectivă: faptele *există*, fapte despre tipul de viață pe care o avem dacă noi (sau instituțiile noastre) operăm cu o concepție despre dreptate în loc de alta. Desigur, înainte ca o hartă rutieră să ne indice direcția bună, trebuie să decidem unde vrem să mergem. Alegem o hartă pe măsura destinației noastre, nu viceversa. Oare teoriile dreptății se aseamănă *prea mult* cu hărțile în această privință? Jinduim după o hartă a comorii, care să ne indice un anumit punct? Vrem ca rațiunile noastre preferate (să acționăm pe bază de egalitate, de reciprocitate și așa mai departe) să fie mai

mult decât niște simple rațiuni. Vrem ca destinația noastră (punctul pe care alegem să-l numim dreptate) să fie *atractivă*. Așadar, ar trebui să așteptăm o hartă a comorii, sau să ne mulțumim cu o hartă rutieră?

# Partea a II-a
# CUM SĂ MERITĂM

# 6. MERITUL

Am tras pe dreapta. Polițistul a oprit în spatele meu. A venit lângă geam, a aruncat o privire înăuntru și mi-a cerut permisul și talonul mașinii.

— Nou în oraș?

— Da, am răspuns. Am ajuns acum cinci minute.

— Știți ce ați greșit?

— Îmi cer scuze. N-am văzut nici un stop și nici un semafor. Mașinile de pe strada perpendiculară erau oprite, așa că mi-am continuat drumul.

Polițistul a clătinat din cap.

— Domnule, în acest oraș, totul se distribuie după merit. De aceea, când conducătorii auto se întâlnesc la o intersecție, opresc pentru a-și compara destinațiile și a stabili care dintre ei este mai vrednic de dreptul de a trece primul. Dacă mâine-seară veți asista la concursul de atletism organizat de liceul nostru, veți vedea că lucrurile se desfășoară la fel. În loc să acordăm medalii de aur pentru viteza cea mai mare la alergat, le acordăm pentru cel mai mare efort depus. În fine, de-asta au claxonat celelalte mașini, fiindcă n-ați oprit pentru a compara destinațiile.

Polițistul a tăcut și m-a privit fix, în liniște.

— Îmi cer scuze, dle polițist, am răspuns într-un final. Bănuiesc că glumiți, însă mi-e teamă că nu prind poanta.

— Cu dreptatea nu e de glumă, domnule. V-aș fi dat doar un avertisment, dacă nu spuneați asta.

Oamenii ar trebui să primească ceea ce merită. Iar ceea ce meritǎm poate depinde de efort, performanță sau de succesul în competiții, chiar dacă succesul se datorează în parte talentelor cu care ne-a înzestrat natura.

Sau cel puțin așa crede majoritatea oamenilor. Uneori, filozofii spun altceva. Cel puțin de când Karl Marx s-a plâns că societatea capitalistă extrage plusvaloarea de la proletari și astfel

îi privează pe aceştia de ceea ce merită, filozofii clasic-liberali au fost îngrijoraţi că analiza dreptăţii în termenii meritului echivalează cu legitimarea restrângerii libertăţii.

Şi Rawls a respins tiparele impuse de principiile ce au la bază meritul, numind

> „unul dintre punctele fixe ale judecăţilor noastre atente acela că nimeni nu-şi merită locul în distribuţia înzestrărilor naturale, la fel cum nimeni nu-şi merită locul de pornire în societate. Afirmaţia că cineva îşi merită caracterul superior care-i permite să facă efortul de a-şi cultiva abilităţile este de asemenea problematică: deoarece caracterul depinde în mare parte de împrejurări familiale şi sociale norocoase, pentru care individul respectiv nu poate pretinde credit. Noţiunea de «merit» pare să nu se aplice la aceste cazuri“[1].

Perspectiva lui Rawls este, într-un fel, atrăgătoare. Dat fiind că, inevitabil, eforturile noastre beneficiază de pe urma înzestrărilor naturale, avantajelor poziţionale şi a norocului chior, cât de mult putem merita? Şi, dacă până şi caracterele noastre sunt rezultatul interacţiunii aceloraşi factori, cum mai putem (capitalişti şi proletari la un loc) merita ceva, orice?

Oare Rawls nu lasă câtuşi de puţin loc pentru merit? Se poate ca Rawls să fi avut intenţii mai modeste: să elimine un rival al principiului diferenţei (capitolul 31) propus de el ca test pentru a aprecia dacă structura de bază e justă. Oricare ar fi fost in-

---

1. Rawls 1971, p. 104. Rakowski (1991, p. 112) vede în pasajul citat o „aserţiune necontroversată, pe care o acceptă chiar şi libertarieni precum Nozick“. De asemenea, Scheffler (1992, p. 307) califică pasajul drept „necontroversat“. Hayek (1960, p. 94) spune „o minte ascuţită sau o voce plăcută, o figură frumoasă sau o mână iscusită, un spirit treaz sau o personalitate atractivă sunt în mare măsură la fel de independente de eforturile unei persoane precum oportunităţile sau experienţele pe care le-a trăit“. Hayek insistă că nu e nici dezirabil, nici practic să ne aşteptăm ca structura de bază să distribuie în conformitate cu meritul. Gauthier (1986, p. 220) spune: „Putem fi de acord cu Rawls că nimeni nu-şi merită capacităţile naturale. A fi persoana care eşti nu presupune nici un merit“, deşi Gauthier se îndoieşte că acest fapt are implicaţii normative.

tențiile lui Rawls, critica pe care o face meritului nu are o astfel de precizie chirurgicală. Știm că intenția lui Rawls a fost să restrângă aplicabilitatea celor *două principii* ale sale doar la structura de bază a societății, dar critica pe care o face meritului nu este la fel de restrânsă, și nu poate fi restrânsă doar *stipulând* sau *intenționând* să fie restrânsă. Când Rawls spune „conceptul de merit pare să nu se aplice“ în cazuri în care rezultatele sunt influențate de avantajele naturale sau de caracter, el antrenează în discuție universul moral mai cuprinzător, nu numai structura de bază. În particular, vrea să spună că universul moral mai cuprinzător nu conține nimic (în afară de primul său principiu) care să împiedice ca principiul său al diferenței să fie *unicul* test al dreptății structurii de bază. Dacă atacul lui Rawls asupra meritului e întemeiat, atunci scepticismul pe care-l justifică acest atac e global[2].

Samuel Scheffler spune: „Nici una dintre cele mai proeminente versiuni contemporane ale liberalismului filozofic nu atribuie un rol semnificativ meritului la nivelul principiilor fundamentale.“[3] Dacă lucrurile stau așa, susțin eu, cele mai proeminente versiuni contemporane ale liberalismului filozofic sunt greșite. În special, un anumit aspect al modului în care ajungem să meritām, deși n-a fost discutat în literatura de specialitate, joacă un rol central în viața morală de zi cu zi, și pe bună dreptate.

---

2. Rawls spune uneori că nu argumentează împotriva meritului în sine, ci numai împotriva meritului ca noțiune preinstituțională. Vezi Capitolul 11. Îi mulțumesc lui Matt Bedke pentru sugestia că (ne aducem aminte capitolul 4) putem considera argumentul lui Rawls o generalizare pe care n-o putem accepta ca atare, dar care admite rafinări ulterioare.

3. Scheffler 1992, p. 301.

# 7. CE-AM FĂCUT CA SĂ MERIT ASTA?

TEZĂ: Scepticii insistă că, pentru a fi merituos, munca grea nu e suficientă; trebuie să meritǎm apreciere şi pentru faptul că am fost destinaţi să muncim din greu. Chiar dacă această teorie sceptică nu este incoerentă, nu există nici un motiv s-o credem.

## Teoria Big Bangului

Aproape toată lumea e de acord că oamenii ar trebui să obţină ceea ce merită. Dar dacă întrebăm *ce* merită oamenii, sau pe ce temei, oamenii încep să nu mai fie de acord. Câţiva vor spune că meritǎm lucruri doar în virtutea faptului că suntem oameni, sau în virtutea faptului că avem nevoie de ele. Mulţi vor spune că meritǎm să fim recompensaţi pentru eforturile noastre, sau pentru valoarea reală pe care o creează eforturile noastre. Nu e necesară şi poate nici fezabilă catalogarea exhaustivă a tuturor temeiurilor posibile pentru aprecierea meritului. E suficient să spunem că printre temeiurile standard pe baza cărora oamenii sunt consideraţi merituoşi se numără caracterul, efortul depus şi realizările.[4]

Ce facem de fapt când considerăm pe cineva merituos, cu alte cuvinte când îi apreciem caracterul, efortul depus şi realizările? Iată o sugestie: a-l considera pe Bob merituos înseamnă a-l considera pe Bob vrednic. Înseamnă a considera că Bob

4. Feinberg (1970, p. 58) a inventat formula „temei al meritului“ pentru a desemna ceea ce stă la baza pretenţiilor de recunoaştere a meritului. Ideea este că pretenţiile de recunoaştere a meritului bine formate sunt relaţii triadice de forma „P merită X în virtutea caracteristicii F“.

are trăsături care transformă un rezultat dat în răsplata justă a lui Bob.[5] Intuitiv, deși mai puțin evident, a recunoaște că există lucruri pe care Bob le poate face pentru a deveni merituos înseamnă a recunoaște că Bob este o *persoană*: capabil să facă alegeri și să fie responsabil pentru alegerile făcute.[6] Ceva asemănător e implicit în orice deliberare normală cu privire la ceea ce merită o persoană.

Teoria scepticilor, în forma ei cea mai ambițioasă, zugrăvește meritul în așa fel încât, pentru a merita X, trebuie să furnizăm nu doar inputuri considerate în mod obișnuit la baza pretențiilor de recunoaștere a meritului; trebuie să meritățm și tot ce are legătură cu lumea ca întreg, inclusiv istoria lumii, tot ceea ce ne-a pus în poziția de a furniza acele inputuri. De fapt, posibilitatea noastră de a fi merituoși s-a sfârșit odată cu Big Bangul.

## Toți sunt norocoși; unii sunt doar norocoși

Să ne reamintim afirmația lui Rawls, potrivit căreia „caracterul depinde în mare parte de împrejurări familiale și sociale norocoase pentru care individul respectiv nu poate pretinde credit“[7]. Rawls a subliniat în mod repetat, deci evident i s-a părut relevant, că „până și disponibilitatea de a face un efort, de a încerca, și astfel de a fi merituos în sensul normal al cuvântului, depinde de împrejurări familiale și sociale fericite“[8]. În orice caz, mulți autori adoptă o astfel de opinie, și mulți au fost inspirați de Rawls.[9]

---

5. Vezi Sher 1987, p. 195. De asemenea, vezi Narveson 1995, pp. 50-51.
6. Vezi Morris 1991.
7. Rawls 1971, p. 104.
8. 1971, p. 74.
9. De pildă Brock 1999. Vezi secțiunea ei despre „Cum putem merita ceva, orice, dacă nu ne meritățm înzestrările?“. Printre cei care resping premisa (că, pentru a sta la baza meritului, un input trebuie el însuși meritat) se numără Narveson 1995, p. 67, Sher 1987, p. 24 și Zaitchik 1977, p. 373.

De prisos s-o mai spunem, noi toți avem ceea ce avem în parte datorită norocului, și norocul nu stă la baza meritului. Orice rezultat e influențat de factori arbitrari din punct de vedere moral. („Arbitrar“ are o conotație negativă, dar fără argumente suplimentare suntem îndreptățiți să afirmăm doar că norocul este neutru din punct de vedere moral, sau inert. În acest mod utilizez termenul aici.) Și totuși, supoziția că unele dintre cauzele unui rezultat sunt arbitrare îndreptățește concluzia că toate cauzele trebuie să fie arbitrare?

*Firește că nu.* Toți oamenii sunt norocoși într-o anumită măsură, dar cu cât o persoană depune mai mult efort sau obține performanțe mai mari, cu atât mai puțină importanță dăm elementului noroc, inevitabil prezent. În orice caz, e o mare diferență între a fi norocos și a fi doar norocos. Simplul fapt de a fi norocos nu exclude faptul de a fi merituos. A fi *doar* norocos exclude faptul de a fi merituos, fiindcă a spune că suntem doar norocoși e echivalent cu a spune că nu am furnizat temeiuri (efortul, performanța) pentru recunoașterea meritului.

Pentru a respinge o pretenție de recunoaștere a meritului într-un caz dat, trebuie să arătăm că inputurile care pot servi drept temei pretențiilor de recunoaștere a meritului lipsesc în acel caz. În cadrul unei concepții despre merit care nu e vidă de conținut, vor exista inputuri pe care un om le poate furniza și, în consecință, poate totodată să nu reușească să le furnizeze. În general, descoperirea faptului că X se află în afara unei categorii e interesantă doar dacă există posibilitatea reală ca X să fie *în* acea categorie.

Încă ceva: există infinit de multe inputuri care nu servesc ca temei pretențiilor de recunoaștere a meritului (norocul, Big Bangul). Și ce-i cu asta? Scepticii spun că fiecare lanț cauzal are verigi arbitrare din punct de vedere moral, dar nimeni nu contestă asta. Ideea cu adevărat sceptică este că nu există nici un lanț cu verigi *non*arbitrare. Un sceptic ar spune: „Chiar și caracterul, talentul și alte trăsături intrinseci care ne sunt

constitutive nouă, ca persoane, sunt arbitrare atât timp cât sunt efectele unor lanțuri de evenimente care conțin verigi arbitrare. Fiecare lanț cauzal are la origini ceva arbitrar, adică Big Bangul. Așadar, nimic nu e meritat."

Unele lanțuri cauzale includ ca verigi trăsături intrinseci ale persoanelor; ar fi o dovadă de credulitate bizară din partea unui sceptic să presupună necritic că acest lucru nu e important. Dacă un așa-numit sceptic spune: „caracterul e arbitrar", atunci un adevărat sceptic ar trebui să-i dea replica: „În comparație cu ce?" Distingem între rezultatele care se datorează într-o anumită măsură caracterului unei persoane și rezultatele care nu se datorează deloc. Relațiile dintre rezultate și trăsături intrinseci ale oamenilor dau naștere meritului, dacă există așa ceva. Nu avem de ce (și de obicei nu facem asta) să presupunem nimic cu privire la originea acelor trăsături.

## Când trecutul nu contează

E ciudat că de obicei nu facem presupuneri cu privire la istoria cauzală a unui temei pentru merit? Dar dacă am fi vorbit despre trăsături ale nonpersoanelor? Joel Feinberg observă: „Operele de artă merită admirație; problemele merită să fie cântărite atent; actele legislative merită să treacă."[10] John Kleinig spune că Marele Canion își merită reputația.[11] Astfel de remarci au rol de mici digresiuni, sunt notate și apoi date deoparte, dar ele indică ceva esențial. Nu spunem *niciodată* că Marele Canion își merită reputația numai dacă merită și înzestrările naturale pe care se bazează acea reputație. Nu punem *niciodată* la îndoială judecățile estetice spunând: „Până și cele mai frumoase picturi au primit acele trăsături pe care le admirăm. Nici o pictură n-a făcut ceva ca să merite să primească

10. Feinberg 1970, p. 55.
11. Kleinig 1971.

acele trăsături.“ Din punct de vedere intuitiv, e evident lipsit de importanță.

Scepticii presupun însă contrariul atunci când e vorba despre persoane, dar presupunerea n-are nici un temei. Din câte știu, n-a oferit nimeni vreun argument în favoarea ei. Ca și în cazul nonpersoanelor, când trăsăturile intrinseci ale unei persoane susțin pretenții de recunoaștere a meritului, susținerea izvorăște din identitatea acelor trăsături, nu din dovezi potrivit cărora trăsăturile nu sunt cauzate de nimic.

Unii vor obiecta că pretențiile de recunoaștere a meritului picturilor nu înseamnă același lucru ca pretențiile de recunoaștere a meritului persoanelor. Nu e adevărat. Sensul e același; se schimbă doar mizele. Nu avem nevoie să respingem pretențiile de recunoaștere a meritului picturilor pentru a face loc principiului nostru preferat al dreptății distributive; suntem nevoiți doar să respingem pretențiile cu privire la meritul *persoanelor*. Mizele diferite reprezintă motivul pentru care teoriile de tip Big Bang sunt îndreptate doar împotriva pretențiilor de recunoaștere a meritului persoanelor. Lăsând însă la o parte mizele, teoriile de tip Big Bang sunt la fel de puțin întemeiate când vine vorba de oameni ca atunci când e vorba despre picturi.

## A fi destinat să muncești din greu

Așadar, actualmente așa stau lucrurile. Modul în care concepem de obicei meritul ar fi o rețetă pentru scepticism dacă practica de zi cu zi ar presupune că oamenii merită apreciere pentru c-au făcut X numai dacă ar merita apreciere și pentru că au avut capacitatea și șansa de a face X. Însă, fiindcă practica de zi cu zi nu presupune așa ceva, practica de zi cu zi nu are această problemă. Ne rămân două opțiuni. Prima ar fi să declarăm că nimeni nu merită nimic și, de fapt, asta spunem atunci când presupunem că, pentru a merita apreciere deoarece muncim din greu, ar trebui să meritățm apreciere și pentru

faptul că am fost destinați să muncim din greu. A doua opțiune ar fi să spunem că merităm apreciere deoarece muncim din greu nu fiindcă am merita destinul de a munci din greu, ci pur și simplu fiindcă, la urma urmei, am muncit din greu. A doua opțiune corespunde practicii noastre de zi cu zi.

Nici una din opțiuni nu este atrăgătoare. Nu ne obligă nimeni să credem în merit; nici să fim sceptici. Noi hotărâm. Ne putem pune întrebarea dacă tratăm oamenii cu mai mult respect atunci când îi apreciem pentru ceea ce fac sau atunci când nu-i apreciem. Sau ne putem întreba ce fel de viață am avea dacă am alege una din concepții în detrimentul celeilalte. Acestea sunt întrebări diferite și nu sunt singurele pe care le-am putea pune. Poate că răspunsurile indică toate în aceeași direcție, sau poate că nu. Un scepticism atotcuprinzător e lipsit de atractivitate pentru majoritatea oamenilor, dar nu se poate nega faptul că scepticismul e o variantă și că unii aleg să fie sceptici.[12]

A le dovedi scepticilor că greșesc și a răspunde la întrebarea „Cum de mai putem merita ceva?“ sunt sarcini diferite. Putem răspunde la întrebare, dar nu dovedindu-le scepticilor că se înșală. Pentru cei care doresc un răspuns – care își doresc o alternativă la scepticism – obiectivul meu este să fac loc în cadrul unei teorii respectabile a dreptății pentru ideea potrivit căreia există lucruri pe care le putem face pentru a fi merituoși.

---

12. Walzer (1983, p. 260) spune: „Apărătorii egalității s-au simțit frecvent datori să nege realitatea meritului.“ Într-o notă de subsol, Walzer precizează că-l are în vedere pe Rawls. Walzer consideră că argumentul lui Rawls presupune că acea „capacitate de a face efort sau de a îndura durerea este, ca toate celelalte capacități, doar un dar arbitrar al naturii sau al educației. Dar acest argument e ciudat fiindcă, deși scopul lui este să lase în urma lui persoane egal îndreptățite, e greu de văzut în ce măsură mai lasă *persoane*. Cum să ne mai imaginăm acești bărbați și femei, după ce am ajuns să le vedem capacitățile și realizările ca pe niște accesorii accidentale, ca pe pălării și paltoane pe care le poartă din întâmplare? Mai mult, cum să se imagineze ei înșiși?“

## Merit asta?

Când ne gândim la cât de mult noroc chior ne-a trebuit pentru a ajunge unde suntem astăzi, e natural să ne punem întrebarea: „Merit asta?“ Dar ce semnifică această întrebare?

Dacă o traducem prin „Ce-am făcut, la momentul Big Bangului, ca să merit asta?“, răspunsul e: „Nimic. Și ce dacă?“ Dacă traducem întrebarea prin „Ce-am făcut, înainte să mă nasc, ca să merit asta?“ răspunsul e, din nou: „Nimic. Și ce dacă?“ Totuși, dacă traducem întrebarea prin „Ce-am *făcut* ca să merit asta?“, atunci întrebarea va avea un răspuns real. De asemenea, ar fi extrem de rezonabil să întrebăm: „Ce-aș putea face ca să merit asta?“ Și această întrebare va avea răspuns. Răspunsul ar putea fi că, întâmplător, nu pot face nimic, dar acest răspuns nu e predeterminat. O teorie care ne permite să punem această întrebare și să răspundem la ea este o teorie care permite conceptului de „merit“ să-și ocupe locul hărăzit în lume: un mesaj de speranță care este în același timp cea mai mare provocare morală a vieții. O astfel de teorie recunoaște existența persoanelor: ființe care fac alegeri și care sunt responsabile pentru alegerile făcute.

În rezumat, o autentică teorie a meritului ne spune ce să căutăm atunci când cercetăm ce a făcut un anumit individ sau altul. O teorie autentică nu va afirma ce susțin teoriile „Big Bang“: anume, că n-avem de ce investiga istoriile personale ale indivizilor, de vreme ce știm a priori că nimeni nu merită nimic.

## Dileme

1. Am luat în considerare ideea potrivit căreia caracterul este un accident al naturii/educației pentru care nu merităm aprecieri. Într-un anumit sens, acest lucru trebuie să fie adevărat, dar până unde mergem? Aș fi putut avea un caracter complet diferit, sau există un punct dincolo de care vorbim deja despre o altă persoană? Sunt norocos că m-am născut om, când puteam

fi pescăruș? (Oare există un pescăruș care ar fi putut fi în locul meu?) Am greși dacă am spune că norocul ține de ceea ce mi se întâmplă, în timp ce natura mea fundamentală (faptul că am caracterul meu, și nu al tău) nu mi s-a *întâmplat*, ci *este totuna* cu mine?

2. Dezbatem dacă avem liber-arbitru, dar nu și dacă simțim durerea. De ce?[13] Este una dintre propoziții mai greu de demonstrat decât cealaltă? Avem mai mare nevoie de o demonstrație într-un caz decât în celălalt? Așa aflăm în general că o propoziție este adevărată – *demonstrând-o*? Oare așa am aflat că mâine-dimineață va răsări soarele, sau că unii dintre prietenii mei cred că orice eveniment are o cauză? (Dacă am putea rezolva misterul nașterii conștiinței într-o lume până atunci materială, mă aștept să nu mai existe nici un mister al liberului-arbitru.)

13. Dacă liberul-arbitru ar fi un întrerupător care se întâmplă să fie pornit pentru ființe ca noi, atunci să-ți dorești liber-arbitru ar fi lipsit de sens, ca și cum ți-ai dori să fii compus din atomi. O libertate demnă să fie dorită trebuie să poată fi pusă în joc, să poată fi pierdută sau câștigată. Cred că într-o anumită măsură liberul nostru arbitru este așa, și nu un simplu întrerupător. Cunosc destul psihologia contemporană ca să accept că integrarea conștiinței și liberul-arbitru care o însoțește (1) sunt realizări, nu sunt date și (2) sunt realizate în diverse grade. Mai mult, (3) cât de conștiente și libere sunt mințile noastre depinde într-o oarecare măsură de cât de libere sunt instituțiile noastre (în special sălile noastre de clasă).

# 8. A MERITA O ȘANSĂ

TEZĂ: Există mai multe moduri de a merita și, în particular, mai multe moduri de a merita o oportunitate. Uneori merităm X pe baza a ceea ce facem după ce primim X, mai degrabă decât pe baza a ceea ce facem înainte.

## Cum merit asta?

Să presupunem că știm *ce* trebuie să facă o persoană pentru a fi merituoasă. Se pune oare și întrebarea *când* trebuie să facă persoana acel lucru? James Rachels spune că „ceea ce merită oamenii depinde întotdeauna de ceea ce au făcut în trecut“[14]. David Miller spune că „judecățile cu privire la merit sunt justificate pe baza faptelor trecute și prezente despre indivizi, niciodată pe baza stărilor de lucruri ce urmează a fi create în viitor“[15]. Joel Feinberg spune: „Dacă o persoană merită să fie tratată într-un anumit fel, trebuie cu necesitate s-o merite în virtutea unei trăsături pe care o posedă sau a unei activități *anterioare*“.[16]

Dacă nu suntem atenți, putem interpreta aceste afirmații într-un fel care ar trece cu vederea o importantă relație ce dă naștere meritului (poate cea mai importantă). Prin convenție, ceea ce merităm depinde de ceea ce facem, și nu merităm laude pentru ceea ce facem până nu facem. E posibil însă să mai existe o convenție academică, potrivit căreia, când primim pentru prima dată (de pildă) avantajele noastre naturale și poziționale, e prea

14. Rachels 1997, p. 176.
15. David Miller 1976, p. 93.
16. Feinberg 1970, p. 48. Sublinierea mea.

târziu dacă nu am făcut *deja* ceva ca să le meritățm. Ne naștem cu avantajele noastre fiindcă avem noroc, și ceea ce ajunge la noi prin intermediul norocului nu poate face niciodată obiectul meritului.

Eu resping această convenție suplimentară. Am spus că a fi doar norocos exclude faptul de a fi merituos. N-am spus și nu cred că a fi doar norocos la $t_1$ exclude faptul de a fi merituos la $t_2$. În particular, nu ne meritățm darurile naturale *la momentul nașterii*, dar asta nu contează. Ceea ce contează, dacă e să conteze ceva, este ceea ce facem după aceea.[17] Dați-mi voie să fac o afirmație care la prima vedere ar putea să pară contraintuitivă: „Meritățm uneori X pe baza a ceea ce facem după ce primim X."

La auzul unei oferte de serviciu surprinzător de bune, un angajat nou jură să muncească din greu pentru a o merita. Nimeni nu consideră jurământul paradoxal. Nimeni nu-l trage deoparte pe angajat, să-i spună: „Calmează-te. Nu poți face nimic. Numai trecutul e relevant." Însă, dacă nu cumva astfel de jurăminte de care ne lovim mereu sunt eronate, putem merita X pe baza a ceea ce facem după ce primim X.

Cum se poate așa ceva? Nu este de domeniul evidenței că, atunci când punem întrebarea dacă o persoană merită X, privim în urmă, nu înainte? Dacă am conceda, de dragul discuției, că privim în urmă, tot trebuie să întrebăm: în urmă, din ce punct? Poate că privim în urmă din punctul în care ne aflăm, însă presupunem în mod greșit că privim înapoi din punctul în care era *primitorul* la momentul primirii X. Dacă privim în urmă la un an după ce am angajat-o pe Jane, vrând să aflăm dacă a meritat șansa pe care i-am oferit-o, ce întrebare punem? Întrebăm ce a *făcut* cu șansa respectivă. Când

17. În treacăt fie spus, există temeiuri ale meritului care nu necesită vreo acțiune, ca atunci când spunem că Marele Canion își merită reputația. Își merită reputația fiindcă este ceea ce este, nu fiindcă a făcut ceva. Îi mulțumesc lui Neera Badhwar pentru că a remarcat implicația: a fi doar norocos exclude numai *câteodată* faptul de a fi merituos.

facem asta, privim în urmă chiar dacă ne uităm la ce s-a întâmplat după ce Jane a primit X. Din acea perspectivă, vedem că putem merita oportunități.[18] Le meritățm neirosindu-le – dându-le ce li se cuvine, cum ar veni.[19]

În consecință, chiar dacă e necesar să privim în urmă când evaluăm pretenții de recunoaștere a meritului, rămâne în picioare ideea că uneori utilizarea – chiar și în cazul în care utilizarea are loc *post factum* – are relevanță pentru a stabili dacă persoana s-a dovedit vrednică de oportunitate. Imaginați-vă alt caz. Doi studenți primesc burse. Unul muncește din greu și ia note excelente. Cealaltă o ține numai în petreceri în primul an, până când e exmatriculată pentru că a copiat. Oare comportamentul lor nu ne spune *nimic* cu privire la cine a meritat bursa mai mult?

Putem salva convenția (potrivit căreia dacă meritățm X depinde în întregime de ceea ce se întâmplă înainte să primim X) spunând că purtarea studenților este relevantă numai în măsura în care dezvăluie cum erau înainte să primească

18. Folosesc interșanjabil expresiile a merita o șansă, a fi merituos cu privire la o șansă și a fi vrednic de o șansă. Uneori, e mai natural să descrii o persoană ca fiind merituoasă cu privire la X decât să o descrii ca meritând X, mai ales când întrebarea se referă la oportunități. Dar aceasta e o precizare care ține de limbaj. Dacă un student ar spune „Nimeni nu merită nimic, și totuși există multe lucruri de care oamenii sunt vrednici", am crede că studentul face o glumă obscură.

19. Este aceasta o condiție suficientă? Nu. Dacă e ceva în neregulă cu oportunitatea, ca de exemplu atunci când avem șansa să utilizăm lucruri furate, atunci neirosirea oportunității nu e suficientă pentru a arăta c-am meritat-o. Am putea spune același lucru despre teoriile standard cu privire la meritarea recompenselor: când știm că recompensa constă din lucruri furate, faptul că îndeplinim condițiile pentru a o obține nu e suficient pentru a arăta că o meritățm. În mod similar, putem crede că dobândim drept de proprietate asupra unui bun neaflat în proprietatea nimănui dacă ne amestecăm munca cu bunul respectiv, fără să ne gândim că amestecul cu munca noastră ne poate conferi un drept de proprietate asupra proprietății altcuiva.

bursa? Nu. Când privim în urmă, la anul rușinos petrecut de studenta exmatriculată, motivul nostru de a spune că ea n-a meritat bursa n-are nimic de-a face cu vreo speculație legată de ce-a făcut în timpul liceului. E posibil ca ambii studenți să fi îndeplinit condițiile pentru a primi burse, înțelese ca *recompense*, sau, în aceeași măsură, să *nu* fi îndeplinit condițiile: să presupunem că ambii au fost aleși datorită unei erori birocratice, și înainte să se întâmple eroarea îi aștepta pe amândoi o viață de eșecuri. Diferența rezidă în performanța care a urmat, nu în calificările anterioare. Convingerea noastră că unul din ei e mai vrednic de bursă, înțeleasă ca *oportunitate*, se bazează pe faptul că unul din studenți i-a dat oportunității ce i se cuvenea; celălalt nu. Din nou: „Uneori merităm X pe baza a ceea ce facem după ce primim X."

## Două moduri de a echilibra balanța

De prisos s-o mai spunem, scepticii întâmpină această concluzie cu scepticism. De ce? Un răspuns parțial este că, în calitate de filozofi, învățăm să privim meritul ca pe o noțiune *compensatorie*. Ideea este că temeiurile meritului pe care le furnizăm înainte să obținem X dezechilibrează o balanță morală, iar când obținem X balanța se echilibrează. Celor care văd meritul în mod necesar ca pe o noțiune compensatorie li se pare că merităm X numai dacă X reprezintă o reechilibrare a balanței morale. Merităm X numai dacă-l merităm pe post de recompensă – numai dacă atunci când primim X se reglează un cont.

Însă, în sensul obișnuit al cuvântului, meritul este uneori o noțiune *promisorie*. Uneori primirea lui X dezechilibrează balanța morală și faptul că ulterior ne dovedim vrednici de X echilibrează balanța. X nu trebuie să reprezinte o compensație pentru temeiurile de merit furnizate deja. Uneori lucrurile stau invers. Există momente în care contul se reglează prin furnizarea ulterioară a temeiurilor de merit.

În ambele cazuri se întâmplă două lucruri, și al doilea reglează contul. În cazurile de natură compensatorie, întâi sunt furnizate temeiuri ale meritului, după care o recompensă reglează contul. În cazurile de natură promisorie, întâi se oferă o oportunitate, după care furnizarea de temeiuri ale meritului reglează contul. În cazurile de natură promisorie, o nouă angajată care promite – „Voi justifica această oportunitate. Vă voi arăta că o merit“ – nu spune că evenimente viitoare vor cauza retroactiv ca primirea lui X de către ea să regleze un cont *acum*. Ea spune că evenimente viitoare *vor* regla contul. Afirmația ei nu este că primește un lucru pentru care a plătit deja, ci că primește un lucru pentru care *va* plăti.[20]

Atunci, de ce afirmă James Rachels că „ceea ce merită oamenii depinde mereu de ce au făcut în trecut“[21]? Rachels spune: „Explicația faptului că doar acțiunile trecute constituie temeiuri pentru merit are legătură cu faptul că, dacă oamenii n-ar fi niciodată responsabili pentru propriul lor comportament – presupunând că determinismul strict ar fi adevărat –, nimeni n-ar mai

---

20. Feldman (1995, pp. 70–71) susține că un soldat care se oferă voluntar pentru o misiune sinucigașă poate merita o decorație în avans. Poate că da, dar vezi capitolul 9. În orice caz, cazul exemplificat de Feldman este tot o instanță în care se merită o recompensă, nu o oportunitate. (Feldman nu susține că oamenii merită oportunități.)

Jeremy Waldron și Fred Miller văd elemente de natură promisorie în modul în care Aristotel discută despre meritocrație în distribuirea dregătoriilor politice. Aristotel (*Politica*, Cartea a III-a, cap. 12, 1282b, rândul 30 și urm.) spune: „De exemplu, în cazul flautiștilor egali în arta lor, cele mai bune dintre flaute nu trebuie acordate celor de neam ales, pentru că ei nu vor cânta mai bine la flaut, ci instrumentul cel mai bun trebuie acordat celui care este cel mai bun interpret“ (Aristotel, *Politica*, Iri, București, 2001, traducere, comentarii și index de Alexander Baumgarten). Vezi Fred D. Miller, 2001. Interesant este că Waldron sugerează că o școală ar putea selecta candidații comparând cât de meritorie ar fi *școala* dacă ar angaja un candidat în detrimentul altuia. Vezi Waldron 1995, p. 573.

21. Rachels 1997, p. 176.

merita nimic, niciodată.“[22] Este de importanță crucială faptul că, atunci când spune că „doar acțiunile trecute constituie temeiuri pentru merit“, Rachels pune accentul pe „acțiuni“, nu pe „trecut“. Ceea ce Rachels consideră o alternativă inacceptabilă nu e o teorie ca a mea, ci mai degrabă opinia potrivit căreia oamenii merită să fie recompensați fiindcă sunt talentați de la natură. El se gândește la acțiuni trecute în opoziție cu nonacțiuni trecute și nu ia în calcul posibila relevanță a acțiunilor ulterioare primirii lui X. Din acest motiv Rachels crede că explică de ce „acțiunile trecute sunt singurele temeiuri ale meritului“, atunci când spune „dacă oamenii n-ar fi niciodată responsabili pentru propriul lor comportament […] nimeni n-ar mai merita nimic, niciodată“. Atenție: argumentul de față nu leagă în nici un fel temeiurile meritului de evenimente anterioare primirii lui X. Argumentul leagă meritul de acțiuni, dar nu în mod special de acțiuni trecute.[23]

Rachels mai spune și că „oamenii nu merită lucruri pe baza disponibilității lor de a munci, ci doar pe baza muncii depuse“[24]. Există motive pentru a afirma așa ceva, și s-ar putea ca Rachels să aibă dreptate când se referă la recompense. E posibil să fie o tautologie că *recompensele* corespund performanțelor din trecut. Totuși, mai există și alte tipuri de lucruri care pot face obiectul meritului, nu doar recompensele. Uneori avem motive să spunem: „Ea merită o șansă.“ Putem spune că o tânără candidată la ocuparea unui post merită o șansă nu datorită muncii deja depuse, ci pentru că este în mod

22. Rachels 1997, p. 180.

23. O precauție importantă: deși Rachels și David Miller (1976) spun că ceea ce merităm depinde de ceea ce am făcut în trecut și niciodată de viitor, ar fi anacronic să interpretăm afirmațiile lor ca pe o respingere a tezei mele potrivit căreia putem merita X în virtutea a ceea ce facem după ce primim X. La momentul respectiv, nu-i trecuse încă nimănui prin minte să fie în favoarea sau împotriva tezei mele.

24. Rachels 1997, p. 185.

evident o persoană talentată, bine intenționată, care vrea postul și care se va dedica trup și suflet postului dacă i se dă o șansă.

Un candidat mai experimentat din interiorul companiei e posibil să fie merituos în alt mod: adică vrednic de recompensă pentru performanțele trecute. Totuși, majoritatea oamenilor consideră atrăgătoare ideea că un candidat neexperimentat poate merita o șansă, din motivele menționate. Ne putem bucura că așa stau lucrurile, în măsura în care acest mod de gândire îi face pe oameni să le ofere oportunități celor vrednici de ele în sens promisoriu, adică oamenilor care, când li se dă o șansă, îi dau oportunității ce i se cuvine.[25]

Dacă spunem că o candidată la ocuparea unui post merită o șansă și apoi, departe de a se dedica trup și suflet postului, ea îl tratează cu dispreț, înseamnă că am greșit. Înseamnă că aspectul promisoriu al meritului nu se va fi materializat. Ea a avut o șansă să echilibreze balanța și a dat greș. Dacă tratează slujba cu dispreț, atunci ea nu furnizează nici performanța și nici măcar efortul bine intenționat la care se aștepta comitetul care se ocupă cu angajările.

Dacă însă eșecul candidatei nu este din vina ei, atunci n-o putem blama. Iar dacă eșecul ei este pur și simplu un ghinion imposibil de prevăzut, atunci comitetul nu se poate blama nici pe sine pentru că a făcut o alegere greșită. E posibil ca membrii comitetului să spună în retrospectivă că, deși noua angajată n-a reușit să justifice oportunitatea, asta s-a întâmplat din cauză că n-a primit cu adevărat oportunitatea pe care comitetul a intenționat să i-o ofere. Prin analogie, să presupunem că intenționăm

25. Nu toate afirmațiile adevărate cu privire la ce merităm au statut de *pretenții* de recunoaștere a meritului. Pretențiile în sensul relevant implică datorii corelative, precum datoria de a da pretendenților ceea ce merită. Cineva care afirmă că Jane a justificat oportunitatea primită e posibil să spună adevărul, fără să aibă intenția de a pretinde ceva în numele lui Jane și excluzându-i pe toți ceilalți.

să dăm o șansă sării să se dizolve în apă, dar sfârșim prin a da sării o șansă să se dizolve în ulei de măsline. Dacă sarea nu se dizolvă, continuăm să insistăm că sarea s-ar fi dizolvat în apă, dacă ar fi avut șansa.

Lăsând la o parte varianta ghinionului, rămâne valabil faptul că avem motive să selectăm cel mai potrivit candidat. De obicei, ideea nu e să răsplătim pe cineva pentru modul cum s-a comportat în trecut, ci de a găsi pe cineva capabil să îndeplinească cerințele postului. De aceea, la momentul $t_2$ întrebarea nu este ce a făcut candidata înainte să primească șansa, ci ce a făcut cu șansa respectivă. Întrebarea corespunzătoare momentului $t_2$ nu are de ce să ia în considerare, și de obicei nu ia în considerare, ceea ce era deja stabilit la momentul $t_1$.

O notă cu privire la exemple. Exemplele realiste sunt complexe și ridică mai multe probleme decât a intenționat teoreticianul care le-a propus. În cazul de față, comitetele de angajare din lumea reală sunt nevoite să jongleze cu un număr de criterii, nu toate având legătură cu meritul. Unele idei ar putea fi ilustrate mai bine apelând la exemplul comitetelor de titularizare și promovare, în cadrul cărora deciziile au o legătură mai mare cu meritul, dar unde candidații au o istorie suficient de bine cunoscută, astfel încât să fie greu să distingi temeiurile anticipatorii pentru stabilirea meritului de temeiurile orientate spre trecut. Deseori, candidații la titularizare consideră cazul lor ca fiind orientat exclusiv spre trecut, dar comitetele de titularizare nu văd lucrurile în același fel. Comitetele de titularizare vor să fie sigure că un candidat nu va deveni o povară – că performanța din trecut nu a fost realizată cu gândul la perspectiva titularizării pe post ca *recompensă*. Vor ca peste un număr de ani să poată privi în urmă și să spună că acel candidat pe care l-au selectat a meritat titularizarea ca *oportunitate*.

## Pedeapsă

Aș fi dispus să iau în calcul o teorie promisorie a pedepsei? („O fi el nevinovat acum, dar dacă îl băgăm la închisoare, se va dovedi repede că locul lui e la închisoare.“) Nu. E adevărat că vedem recompensa și pedeapsa ca două fețe ale aceleiași monede compensatorii, dar nu există o paralelă între oportunitate și pedeapsă. Rolul transformator al așteptărilor (faptul că tindem să ne ridicăm la înălțimea lor sau nu, după caz) poate justifica încrederea pe care o presupune acordarea unei oportunități, dar nu poate justifica pedeapsa.[26] Dacă Jean Valjean este închis pe nedrept și spune: „Bine, dacă mă tratează ca pe un infractor, mă voi purta ca atare“, asta nu justifică pedeapsa nedreaptă. Într-adevăr, faptul că pedeapsa induce un comportament vrednic de pedeapsă condamnă și mai abitir pedeapsa. În contrast, dacă Valjean este ulterior zguduit de bunătatea unui episcop și spune: „În regulă, dacă mă tratează ca pe o ființă umană, mă voi purta ca atare“, asta justifică bunătatea episcopului.[27]

Discuția filozofică cu privire la merit a presupus deseori un model bipartit; adică, două lucruri pot face obiectul meritului: recompensa și pedeapsa. Dar gândirea obișnuită urmează un model tripartit. Putem merita o recompensă sau o pedeapsă, cu siguranță, dar putem merita și o șansă. Putem considera că a

---

26. George Rainbolt sugerează că modelul meu promisoriu poate avea o putere explicativă mai mare decât i-o recunosc. În particular, dacă avem motive întemeiate să credem că un deținut condamnat pentru o infracțiune violentă nu are remușcări și, mai mult, are intenția să repete infracțiunea odată ce este eliberat condiționat, acesta este un motiv de a nu-l elibera condiționat. E un astfel de motiv nu doar în sensul că societatea are dreptul să se apere de un infractor violent dovedit ca atare și nereabilitat, dar și în sensul că deținutul nu merită eliberarea condiționată. Astfel, până la urmă e posibil ca modelul promisoriu să stea la baza anumitor aspecte ale pedepsei.

27. Jean Valjean este un personaj din romanul lui Victor Hugo *Mizerabilii*.

merita o șansă (sau o pedeapsă, că tot vorbim despre ele) este o specie din genul „a merita o recompensă“. Dar n-ar avea nici un rost, ar fi o parcimonie conceptuală falsă și sterilă. Un model tripartit se achită mai bine de sarcina de a ne ajuta să apreciem natura și înțelepciunea practicii morale obișnuite.

## Rafinarea modelului promisoriu

Pentru a clarifica mai departe natura modelului promisoriu, ar trebui să-l împărțim în două elemente. Primul explică ce putem spune despre Jane din perspectiva corespunzătoare momentului $t_2$. Al doilea explică ce putem spune despre ea din perspectiva corespunzătoare lui $t_1$.

> Elementul (a): O persoană care primește oportunitatea X la momentul $t_1$ poate fi merituoasă la momentul $t_2$, în virtutea a ceea ce a făcut după ce i s-a oferit o șansă.
> Elementul (b): O persoană care primește oportunitatea X la momentul $t_1$ poate fi merituoasă la momentul $t_1$, în virtutea a ceea ce va face dacă i se dă o șansă.

Ce ne spune elementul (a)? Elementul (a) ne spune că la momentul $t_2$ poate fi adevărat că a fost reglat contul. Jane a furnizat inputuri care au justificat X. Nu avem nevoie să presupunem că Jane a furnizat acele inputuri la momentul $t_1$. Când o considerăm pe Jane merituoasă la momentul $t_2$, potrivit elementului (a), nu negăm că e posibil să fi fost doar norocoasă la momentul $t_1$. Tot ce spunem este că, atunci când Jane a primit șansa de a se dovedi vrednică, a făcut-o.

Elementul (a) se referă la ce poate face Jane pentru a se dovedi merituoasă la momentul $t_2$, chiar dacă a fost doar norocoasă la momentul $t_1$. În contrast, elementul (b) se referă la modul în care Jane poate merita X la momentul $t_1$, nu ca pe o recompensă pentru performanța din trecut, ci ca pe o oportunitate de a performa în viitor. Cu alte cuvinte, elementul (b) se referă la modul nearbitrar în care un comitet ar putea s-o selecteze pe

Jane în detrimentul altui candidat. Jane este vrednică de alegere dacă este genul de persoană care va justifica oportunitatea. E posibil ca ea să fie vrednică de alegere în virtutea performanței din trecut, dar comitetul nu încearcă să *recompenseze* performanța din trecut. Membrii comitetului încearcă să decidă dacă să considere performanța din trecut a lui Jane o dovadă că Jane va justifica oportunitatea X – dovadă că ea va regla contul, dacă i se va da șansa.

Există diverse moduri de a formula elementul (b). Nici unul nu este perfect. Când ne gândim la contexte de tipul celor care presupun decizii de angajare, e natural să spunem că un comitet de angajare nu caută doar pe cineva care teoretic ar putea îndeplini cerințele postului, ci pe cineva care *va* îndeplini cerințele postului dacă i se va șansa, însemnând că va îndeplini cerințele postului dacă i-l oferim, dacă îl acceptă, dacă nu intervine o catastrofă neprevăzută și așa mai departe. Invocarea de către noi a elementului (b) la momentul $t_1$ este, de fapt, o predicție că la momentul $t_2$ vom fi în poziția de a invoca elementul (a). Facem predicția că la momentul $t_2$ Jane va fi furnizat temeiurile relevante pentru stabilirea meritului. Totuși, nu mizăm doar pe performanțele viitoare. Mai degrabă mizăm pe faptul că Jane are trăsături intrinseci care pot da naștere meritului și care vor avea ca rezultat performanțe viitoare, dacă nu intervine vreun ghinion neprevăzut. Spunem despre ea că e genul de persoană care va îndeplini cerințele postului dacă i se dă șansa.[28]

Elementul (a) ne spune că, deși meritul necesită un echilibru între ceea ce oferă Jane și ceea ce i se oferă, Jane nu e nevoită să facă prima mutare. Elementul (b) spune că Jane poate merita oportunitatea X (în sensul de a fi vrednică de ale-

28. Când avem încredere că o mașinărie va merge bine dacă îi dăm o șansă, nu spunem că mașinăria merită o șansă. Am putea spune că „merită o încercare“, dar nu vrem să spunem același lucru când vorbim despre caracterul unei persoane ca atunci când vorbim despre caracteristicile unei mașinării. Îi datorez această constatare lui Michael Smith.

gere) înainte să-și aducă contribuția. În contrast, elementul (a) categoric nu spune că Jane poate merita X înainte să-și aducă contribuția. Elementul (a) subliniază că, chiar dacă Jane merită X numai *după* ce-și aduce contribuția, *tot* nu decurge de aici că ea trebuie să-și aducă contribuția înainte să primească X.

În consecință, elementul (a) constituie esența despărțirii modelului promisoriu de ideea potrivit căreia merităm X numai dacă îl merităm ca recompensă pentru performanța din trecut. În măsura în care scopul nostru este să punem la îndoială această idee, nu avem nevoie de elementul (b). Avem nevoie de o versiune oarecare a elementului (b) numai în măsura în care vrem să reabilităm practica obișnuită – în particular tendința noastră de a spune că orice candidat merită o șansă în virtutea a ceea ce poate face și va face dacă-i dăm o șansă.[29]

## O dilemă referitoare la predicție

Am spus mai sus că există diverse moduri de a formula elementul (b) și nici unul nu este perfect. Când explicităm elementul (b), am putea interpreta faptul de a fi vrednic de alegere raportându-l la ceea ce este *adevărat* despre candidat, ori la ceea ce *crede în mod justificat* comitetul despre candidat.[30] Există

29. David Miller se apropie mai mult decât orice alt filozof de până acum, din câte știu eu, de susținerea elementului (b). Miller afirmă că există obstacole de netrecut în calea interpretării slujbelor ca recompense pentru comportamentul din trecut (1999a, p. 159). Când spunem că cineva merită un premiu, ne bazăm de obicei judecata pe peformanțele din trecut sau din prezent, dar când luăm decizii privitoare la angajare, cel mai bine calificat candidat, cel care merită postul, este cel care va obține cele mai bune performanțe, *ceteris paribus* (p. 162). Și „în cazul slujbelor performanțele din trecut sunt importante doar ca dovezi cu privire la calitățile prezente ale unei persoane“ (p. 170).

30. Amintiți-vă afirmația lui David Miller (1976), potrivit căreia „judecățile cu privire la merit sunt justificate pe baza faptelor trecute și prezente despre indivizi“. Pot fi de acord că *justificarea* epistemologică

argumente pro și contra în ambele cazuri. Uneori s-ar putea să avem motive să distingem *dovezile* că Jane se va descurca bine de *faptul* (dacă și când va deveni un fapt) că Jane se va descurca bine. Ceea ce o face pe Jane vrednică de alegere într-un sens mai degrabă metafizic decât epistemologic este faptul că ea este cu adevărat genul de persoană care (exceptând vreo catastrofă neprevăzută) va furniza temeiurile necesare pentru stabilirea meritului și astfel va deveni merituoasă la momentul $t_2$ în sensul indicat de elementul (a).

Dacă un comitet ajunge la concluzia că Jane este vrednică de alegere la momentul $t_1$, atunci rămâne de văzut dacă a judecat corect (adică dacă a ales persoana potrivită, nu dacă a avut temeiuri să creadă că a ales persoana potrivită). Este acesta o dilemă? Dacă da, e mai puțin o dilemă referitoare la merit și mai mult una referitoare la predicție în general. Să presupunem că la momentul $t_1$ spunem că Jane va fi măritată la momentul $t_2$. Apoi Jane se mărită. În acest caz, evenimentele de la momentul $t_2$ vor fi stabilit valoarea de adevăr a unei afirmații făcute în momentul $t_1$. Este cineva nedumerit de acest lucru? Evenimentul din viitor nu face predicția adevărată retroactiv; pur și simplu arată că predicția era adevărată. Evenimentele de la $t_2$ pot stabili valoarea de adevăr a unei afirmații precum „se va mărita dacă i se oferă șansa“. De asemenea, pot stabili valoarea de adevăr a unei afirmații precum „va justifica X, dacă i se oferă șansa“. Vine un moment când putem spune „ai zis că se va mărita; după cum se vede, ai avut dreptate“, sau când un comitet poate spune „am zis că va justifica oportunitatea; după cum se vede, am avut dreptate“. În ambele cazuri, Jane stabilește ceea ce rămăsese de stabilit. Să

---

a pretențiilor de recunoaștere a meritului se referă la trecut, fiindcă acolo este informația, și în același timp să consider că unele pretenții de recunoaștere a meritului pot fi dovedite ca adevărate în viitor. (Spunem același lucru despre predicții în general.)

spui că „merită X“, însemnând că va justifica X dacă i se oferă șansa, nu e mai bizar decât să spui că sarea e solubilă, însemnând că se va dizolva în apă, dată fiind ocazia.

În măsura în care ideea că Jane merită o șansă la momentul $t_1$ depinde de eventualitatea în care Jane are însușiri relevante de tip dispozițional la momentul $t_1$ și în măsura în care această idee va fi testată în viitor, elementul (b) implică faptul că viața uneori presupune luarea deciziilor în condiții de incertitudine. Comitetele de angajare aleg cel mai vrednic candidat, fără nici o garanție că evaluarea lor este corectă.

Când un comitet face o evaluare la momentul $t_1$ cum că Jane merită o șansă, mizează pe ceva. Îi evaluează caracterul. Comitetul e posibil să determine și o transformare a caracterului ei, în măsura în care încrederea comitetului o poate inspira pe Jane să devină genul de persoană care consideră membrii comitetului că este. Însă la momentul $t_1$ rămâne de văzut dacă Jane este sau va deveni acel gen de persoană. Jane va stabili asta mai târziu în sens epistemologic și poate și în sens metafizic, în măsura în care va trebui să *decidă*, nu doar să dezvăluie, dacă este cu adevărat atât de demnă de încredere, atât de harnică și așa mai departe. Comitetul va trebui să aștepte și să constate. De vreme ce viața e grea din acest punct de vedere, ne putem bucura că avem o teorie care zugrăvește corect dificultatea – care nu face viața să pară mai simplă decât este.[31]

## Oameni cărora nu li se dă nici o șansă

Ce poate spune modelul promisoriu despre candidații respinși sau, la un nivel mai general, despre oamenii cărora le lipsesc oportunitățile? Și dacă există mai mulți candidați merituoși decât posturi? Elementul (a) nu ne spune nimic despre

31. Le mulțumesc lui Guido Pincione și Martín Farrell pentru contribuția la această idee.

oamenii care nu primesc nici o șansă, dar elementul (b) poate spune despre candidații respinși aproximativ același lucru pe care-l spune despre cei admiși; anume, că e posibil să merite X în măsura în care și ei ar fi justificat X, dacă li s-ar fi acordat șansa. *Teoria mea nu spune că oamenii cărora le lipsesc oportunitățile nu sunt merituoși.*

Potrivit teoriei mele, induce oarecum în eroare sau în cel mai bun caz e incompletă evaluarea unei societăți pe baza răspunsului la întrebarea dacă oamenii primesc ceea ce merită. Dacă meritul e important, atunci deseori o întrebare mai bună este: „Oamenii *fac ceva ca să merite* ceea ce primesc?“ Oportunitățile ajung la oameni care vor face ceva pentru a fi demni de ele?

Scopul meu este ca, în cadrul unei teorii credibile a dreptății, să fac loc ideii că există lucruri pe care le putem face pentru a fi merituoși. Mai precis, că putem merita o oportunitate. Mai mult, dacă am meritat sau nu o oportunitate poate depinde de ceea ce am făcut cu ea. În primul rând, există lucruri pe care le putem face ulterior pentru a echilibra balanța, justificând în chip retrospectiv faptul că am primit la momentul $t_1$ șansa de a ne dovedi vrednici. În al doilea rând, putem fi vrednici de alegere chiar și la momentul $t_1$, în măsura în care un comitet poate considera (sau în măsura în care acest lucru este adevărat) că vom justifica oportunitatea. A doua considerație nu este miezul teoriei mele despre merit, dar reprezintă o modalitate de a întinde coarda și de a lămuri o parte esențială a vieții de zi cu zi.

# 9. A MERITA ȘI A CÂȘTIGA

TEZĂ: Termenii „a merita“ și „a câștiga“ sunt cvasiinterșanjabili în limbajul de zi cu zi, dar există o diferență importantă când ne referim la faptul de a merita oportunitățile.

## A câștiga

Obișnuim să ne arătăm respectul pentru realizarea cuiva spunându-i „ai meritat asta“ sau „ai câștigat asta“. Cuvintele „a merita“ și „a câștiga“ sunt cvasiinterșanjabile în limbajul de zi cu zi. Există totuși o diferență și se va dovedi util să subliniem diferența mai mult decât o facem în limbajul obișnuit.

Un salariu nu e câștigat până ce treaba nu e terminată. După angajare, voi face ceea ce trebuie să fac pentru a-mi câștiga salariul, dar viitorul nu stabilește că mi-am câștigat salariul *acum*. Nu l-am câștigat până nu-mi fac treaba. Astfel, deși spunem că oamenii merită o șansă chiar înainte să furnizeze inputurile cerute, nu spunem că oamenii și-au câștigat salariul înainte să furnizeze inputurile cerute. Asta poate din cauză că ceea ce merită Jane are mai mult de-a face cu caracterul ei, pe când ceea ce a câștigat Jane are mai mult de-a face cu munca pe care a făcut-o. Caracterul lui Jane poate fi evident înainte să furnizeze inputurile cerute. Munca ei nu poate fi în același sens evidentă înainte să furnizeze inputurile cerute, de vreme ce însăși munca ei *este* inputul cerut atunci când ne punem întrebarea ce a câștigat. Jane poate fi merituoasă la momentul $t_1$ în virtutea a ceea ce va face dacă i se oferă o șansă. Însă pentru a câștiga un salariu la momentul $t_1$, ea trebuie să fi făcut munca cerută la $t_1$. În

consecință, faptul că ea *ar urma* să câștige salariul la momentul $t_2$ nu e relevant pentru a evalua ce a câștigat Jane la momentul $t_1$, deși – potrivit elementului (b) – este relevant pentru a stabili dacă Jane merită o șansă la momentul $t_1$. În concluzie, la momentul $t_1$ nu funcționează modelul promisoriu aplicat la câștig. Nu există ceva analog elementului (b).

Cumva spre surpriza mea, există totuși ceva analog elementului (a). Am căzut de acord că nu mi-am câștigat salariul până când nu-mi fac treaba. Înseamnă asta că pot să-mi câștig salariul numai dacă îmi fac *întâi* treaba, înainte să fie făcută plata?

Nu! În viața de zi cu zi, nu ne îndoim că un angajat nou, însă de încredere, poate câștiga banii ulterior dacă e plătit în avans. Salariul e plătit la momentul $t_1$, după care ceea ce nu era adevărat la $t_1$ devine adevărat la momentul $t_2$: adică balanța se echilibrează și banii dați la momentul $t_1$ sunt câștigați. La momentul $t_2$ devine adevărat că Jane și-a făcut treaba pentru care a fost plătită.

Așadar, nu putem salva convenția academică potrivit căreia meritul este o noțiune pur compensatorie. Aceasta nu încorporează în întregime conceptul de merit. Nu e aplicabilă nici câștigului.[32]

## Câștigul ca reparație

O oportunitate necâștigată este o oportunitate necâștigată, însă, cu toate că nu a câștigat-o, o persoană o poate totuși justifica. Deseori avem în minte această posibilitate, atunci când

32. Totuși, am putea argumenta în favoarea unei versiuni a tezei lui Feldman (1995) astfel: Soldatul căruia i se decernează o decorație în avans nu o merită și nu a câștigat-o. (Decorația este un premiu, nu o oportunitate. Dacă e meritată, trebuie să fie meritată pe post de premiu, adică trebuie să fie meritată în sensul precizat de modelul compensatoriu.) Chiar și așa, poate avea sens cinstirea soldatului la momentul prezent pentru ceea ce urmează să facă. Apoi, după ce soldatul face sacrificiul eroic, va avea sens să spunem că soldatul și-a câștigat decorația.

spunem că cineva merită o șansă. A ignora această posibilitate înseamnă a ignora posibilitatea reparației pe care o presupune efortul de a justifica o oportunitate.

Într-un film pe drept apreciat despre al Doilea Război Mondial, *Salvați soldatul Ryan*, căpitanul Miller este rănit mortal în timpul operațiunii de salvare a soldatului Ryan. Înainte să moară, Miller îi spune lui Ryan: „Câștigă treaba asta!“ În acel moment, nici unul dintre personaje nu-și face iluzia că Ryan și-a câștigat dreptul de a fi salvat. Nu și-l câștigase, știau amândoi. Ryan nici nu e vrednic de a fi ales în sensul precizat de elementul (b), din nou, după cum știu amândoi. (În film, motivul pentru care Comandamentul Central ordonă salvarea lui Ryan nu are nici o legătură cu destoinicia lui Ryan. Cei trei frați ai lui Ryan tocmai au murit pe câmpul de luptă. Operațiunea de salvare a lui Ryan e menită să evite situația în care mama lui Ryan primește o telegramă care o anunță că și-a pierdut întreaga familie.) Totuși, după cum de asemenea știu ambele personaje, povestea nu s-a sfârșit, fiindcă acum depinde de Ryan să se asigure că sacrificiul lui Miller nu a fost în van.[33] Nu e prea târziu ca Ryan să încerce să răscumpere sacrificiul, devenind atât de destoinic pe cât poate fi cineva.[34]

---

33. Discursul de la Gettysburg al lui Abraham Lincoln, unul dintre cele mai impresionante discursuri ținute vreodată, își datorează puterea retorică exact acestei idei, referindu-se la treaba neterminată a celor care au murit pe câmpul de luptă și îndemnându-ne să ne asigurăm că ultima lor dovadă supremă de devotament nu va fi fost în van.

34. Iată o altă modalitate de a interpreta ce vrea să spună căpitanul Miller prin „Câștigă treaba asta!“. Miller vrea să spună că Ryan le datorează celor care au murit să fie cât mai vrednic cu putință de sacrificiul lor. Interpretat astfel, îndemnul lui Miller implică atât modele compensatorii, cât și promisorii. A deveni cât mai vrednic cu putință este cel mai bun lucru pe care-l poate face Ryan pentru a le da soldaților ceea ce merită în semn de recunoaștere a sacrificiului lor. Datorez această idee unui schimb de mailuri cu Bas van der Vossen.

Dacă există vreun lucru pe care să-l poată face Ryan pentru a-și câștiga salvarea, va fi la momentul $t_2$, nu la $t_1$, prin analogie cu elementul (a) al modelului promisoriu. Când Miller spune: „Câștigă treaba asta“, el își dă seama că Ryan nu a făcut încă nimic. Salvarea lui Ryan nu poate fi meritată așa cum e meritată o răsplată sau cum e meritat un premiu. Pentru a fi câștigată (meritată) în vreun fel, salvarea va trebui să fie câștigată așa cum e câștigat un salariu în avans: adică *post factum*. În mod corespunzător, filmul se sfârșește cu o scenă care se petrece zeci de ani mai târziu. Ryan, acum bătrân, vizitează mormântul lui Miller. Chinuit de îndoieli, Ryan își imploră soția: „Spune-mi c-am fost un om bun!“ Implicația fiind că, dacă Ryan a fost un om bun, atunci a făcut tot ce i-a stat în puteri pentru a câștiga salvarea care i-a oferit șansa de a deveni un om bun.

### A justifica oportunitățile acordate

Observați că povestea lui Ryan e neutră în raport cu relevanța altor temeiuri ale meritului. Soția lui Ryan ar putea spune că temeiul relevant pentru aprecierea meritului este efortul și că Ryan e, așadar, merituos în virtutea faptului că a făcut tot ce a putut. Ryan însuși e posibil să considere atingerea scopului drept temei relevant pentru aprecierea meritului și să tragă concluzia că, în pofida eforturilor făcute, nu a făcut nici pe departe suficient pentru a fi demn de toate viețile sacrificate pentru a o salva pe a lui. Problema e una generală. Dacă au fost făcute mari sacrificii pentru a ne da posibilitatea să prosperăm, suntem obligați să ne întrebăm ce putem face pentru a fi demni de acele sacrificii. Răspunsul facil este că, dacă facem tot ce ne stă în putință, nimeni nu ne-ar putea cere mai mult. Totuși, dacă reflectăm puțin, nu putem să nu ne gândim că răspunsul facil e uneori prea facil și că de fapt nu avem nici o garanție că va fi îndeajuns să facem „tot ceea ce putem“.

Norocul nu ne poate priva de șansa de a acționa în moduri care îi fac pe oameni merituoși, deși ghinionul poate (unul

dintre motivele pentru care ghinionul e ceva rău). De exemplu, dacă soldatul Ryan e omorât de un glonț rătăcit la doar câteva minute după ce a fost salvat, atunci nu se pune problema dacă Ryan a justificat sau nu oportunitatea de a avea o viață bună, dat fiind că (în acest exemplu) nu a beneficiat de nici o astfel de oportunitate. Ghinionul l-a privat de ea.

În anumite privințe, situația lui Ryan se aseamănă cu situația unui câștigător la loterie. Dacă Miller i-ar da lui Ryan un bilet câștigător la loto și i-ar spune cu ultima suflare „câștigă ăsta", ar putea Ryan să-l câștige? Nimeni n-ar spune că Ryan a câștigat biletul la momentul $t_1$, dar povestea nu se sfârșește aici, întrucât chiar și atunci când te alegi cu ceva printr-un noroc chior, nu e doar un noroc chior la mijloc. E și o provocare, și, ca în cazul majorității provocărilor, există un răspuns corect la provocare. Într-o bună zi se va pune problema dacă Ryan a răspuns bine.

De asemenea, situația soldatului Ryan se aseamănă puțin cu situația persoanelor născute cu avantaje naturale și poziționale. La naștere, nu am făcut nimic pentru a merita avantajele pe post de recompense. În concluzie, un model compensatoriu standard nu dispune de resurse care să poată fundamenta pretențiile de recunoaștere a meritului la momentul nașterii. La naștere avem pur și simplu noroc. De asemenea, la naștere nu există nimic pe baza căruia să fim considerați demni de a fi aleși, dacă alegerea ar intra în discuție. Astfel, nici elementul (b) al modelului promisoriu nu poate fundamenta pretențiile de recunoaștere a meritului la momentul nașterii. Totuși, putem face ceva mai târziu cu privire la avantajele noastre, în maniera descrisă de elementul (a). Le putem justifica.

## Rezumat

Importanța elementului (a) al modelului promisoriu rezidă în aceea că ceea ce a fost odată arbitrar din punct de vedere moral nu e nevoie să rămână așa. Cele mai valoroase lucruri pe care le primim în viață sunt oportunitățile, și ceea ce facem

în principal pentru a le merita este să le justificăm ulterior. Importanța elementului (b) rezidă în aceea că această teorie face loc ideii, împărtășită de mulți, că oamenii pot merita o șansă. Pot merita o șansă nu fiindcă au făcut ceva, ci pentru că pot face și vor face ceva, dacă le dăm o șansă.

Este crucial ca balanța să fie echilibrată. Nu e crucial ca echilibrul să fie atins prin furnizarea componentelor balanței într-o anumită ordine. Dacă întâi este conferit X, iar temeiul pentru merit este furnizat ulterior, și asta reprezintă o echilibrare a balanței.

### Discuție

Thomas Nagel spune: „Ar fi dificil să contești afirmația lui Rawls potrivit căreia nimeni nu-și merită înzestrarea naturală, nici un loc mai favorabil de pornire în societate, poate cu excepția cazului în care apelăm la o teorie a reîncarnării.“[35] Este acest lucru atât de evident pe cât crede Nagel? Sau ar trebui să credem că ceea ce inițial a fost nemeritat nu trebuie să rămână așa, dat fiind că oamenii pot justifica oportunitățile primite?

35. Nagel 1997, p. 309.

# 10. ÎNTEMEIEREA MERITULUI

TEZĂ: O justificare pentru aprecierea oamenilor care-şi folosesc bine oportunităţile este aceea că astfel oamenii sunt impulsionaţi să-şi folosească bine oportunităţile şi, în consecinţă, sunt ajutaţi să trăiască bine împreună.

## De ce să alegi o concepţie în detrimentul alteia?

Sunt oare cele două modele, compensatoriu şi promisoriu, cu adevărat modele ale meritului? E important dacă sunt? Principala problemă nu este dacă folosim acelaşi cuvânt atunci când vorbim despre cei care au făcut tot ce le-a stat în putere înainte să primească o răsplată şi când vorbim despre cei care au făcut tot ce le-a stat în putere după ce-au primit oportunităţi. De fapt, folosim acelaşi cuvânt, dar întrebarea mai importantă este: suntem *îndreptăţiţi* să considerăm că pretenţiile de recunoaştere a meritului au greutate în ambele cazuri?

Am explicat că, în viaţa de zi cu zi, înţelegem conceptul de a merita o şansă în virtutea a ceea ce am făcut, sau în virtutea a ceea ce vom face cu ea. Totuşi, n-aş apela la bunul simţ pentru a justifica concepţia noastră de bun-simţ. Pentru a justifica, trebuie să privim în altă parte. Acest capitol indică (doar indică, însă) unde am putea privi.

În parte, ceea ce face dificilă chiar şi începerea unei astfel de discuţii este faptul că, încercând să justificăm, riscăm să trivializăm. Riscăm să părem că întemeiem un lucru pe consideraţii mai puţin importante decât lucrul însuşi. Aceasta ar putea fi o problemă când încerci să justifici o concepţie despre dreptate. Când evaluăm concepţii alternative despre dreptate, nu putem desemna concepţia

câștigătoare apelând la un alt ideal nobil, dar contestat, al dreptății. Totuși, dacă apelăm la altceva – altceva decât (concepția noastră despre) dreptate – suntem nevoiți să apelăm la ceea ce pare mai puțin important. Dar e în ordine. Nu bâjbâim în căutarea fundamentului unui lucru fundamental. Doar întrebăm ce se poate spune în favoarea concepției respective.

## Cei care sunt cel mai puțin avantajați

### *Ce vor să primească; ce vor să fie*

Margaret Holmgren spune că dreptatea „presupune ca fiecărui individ să i se asigure acele beneficii fundamentale în viață compatibile cu beneficii similare pentru toți", după care adaugă „oportunitatea de a progresa prin propriile noastre eforturi este un interes fundamental"[36]. Richard Miller e de acord: „Majoritatea oamenilor (inclusiv majoritatea celor mai defavorizați) vor să folosească resursele pe care le au la dispoziție în mod activ, să progreseze pe cont propriu, iar asta reflectă o valorizare a capacităților umane."[37]

Pe de-o parte, supoziția rawlsiană potrivit căreia inegalitățile ar trebui aranjate în beneficiul maximal al celor mai defavorizați exclude ideea că oamenii merită mai mult – și deci ar trebui să primească mai mult – dacă, atunci când și pentru că înzestrările și eforturile lor contribuie mai mult la societate. Totuși, Holmgren observă că persoanele aflate în poziția originară a lui Rawls ar ști (deoarece prin ipoteză cunosc trăsăturile generale ale psihologiei umane) că oamenii vor mai mult decât să primească lucruri; vor și să aibă succes, și vor ca succesul lor să fie meritat. În consecință, chiar și semnatarii contractului social care au o mare aversiune față de risc, dacă s-ar gândi numai la clasa cea mai defavorizată din punct de vedere economic,

36. Holmgren 1986, p. 274.
37. Richard W. Miller 2002, p. 286.

ar dori totuși să se asigure că astfel de oameni beneficiază de oportunități de a progresa prin propriile eforturi. „Mai degrabă decât să se concentreze exclusiv asupra porțiunii de venit sau avuție pe care ar primi-o aceștia, ei ar alege un principiu de distribuție care ar garanta faptul că fiecare [membru al clasei defavorizate – *n.t.*] are această oportunitate.“[38]

Afirmația lui Holmgren pare incompatibilă cu principiul diferenței al lui Rawls, dacă interpretăm principiul așa cum îl interpretează Nozick, ca pe o regulă fundamentală privind redistribuirea. În acest caz, ideea potrivit căreia Jane își merită salariul amenință să invalideze mandatul nostru de a-i pretinde salariul în beneficiul celor mai defavorizați. Totuși, interpretarea lui Nozick nu este unica interpretare posibilă a principiului diferenței. Să presupunem că interpretăm principiul nu ca pe un mandat de a redistribui, ci mai degrabă ca pe o modalitate de a evalua structura de bază. Adică evaluăm structura de bază răspunzând la întrebarea dacă îi avantajează pe cei mai defavorizați. Potrivit acestei interpretări, alegem între reguli precum „încearcă să le oferi oamenilor ceea ce merită“ și „încearcă să le oferi celor mai defavorizați totul“, răspunzând la întrebarea: care este în practica empirică cea mai bună opțiune pentru cei mai defavorizați?

Cea de-a doua regulă este fără îndoială interpretarea canonică a principiului diferenței. Din nefericire, cădem în mod firesc în capcana de a crede că semnatarii contractului social aleg un plan de redistribuție. Chiar și Rawls cade în aceeași capcană atunci când spune: „Simțul comun are tendința de a presupune că venitul și avuția, și în general lucrurile bune în viață, ar trebui să fie distribuite după merit… Dreptatea ca echitate respinge această concepție. Un astfel de principiu nu ar fi ales în poziția originară.“[39] Putem cădea de acord că un astfel de principiu nu ar fi ales, dar motivul este acela că principiile distributive în sine nu fac parte din meniu. Nu reprezintă nici măcar *genul* de

38. Holmgren 1986, p. 275.
39. Rawls 1971, p. 310.

lucru pe care-l aleg semnatarii contractului social. Semnatarii aleg meta-principii pentru *evaluarea* principiilor precum distribuția după merit.

Citit în această interpretare canonică, principiul diferenței, departe de a fi un principiu rival al principiilor bazate pe merit, poate *susține* ideea că oamenii merită o șansă. Dacă Holmgren are dreptate atunci când spune că cei mai defavorizați își doresc și au nevoie de șansa de a prospera pe baza meritului propriu, atunci principiul diferenței susține principii bazate pe merit. De asemenea, principiul diferenței susține principii bazate pe merit, dacă este un adevăr istoric faptul că cei mai defavorizați tind să prospere în și numai în sistemele în care munca grea și cinstită este respectată și răsplătită. Un astfel de sistem ar putea reprezenta cea mai bună lume la care pot spera muncitorii necalificați: cea mai bună pentru ei în calitate de zilieri, în calitate de consumatori ai bunurilor produse de alții, în calitate de părinți care cred că copiii lor merită o șansă, și poate și în calitate de oameni care într-o bună zi ar putea să aibă nevoie de genul de plasă de siguranță (asigurare publică sau privată) pe care numai o economie sănătoasă și-o poate permite. Atât adepții lui Rawls, cât și criticii lui pot fi de acord că aceste considerații au greutate.

## Este poziția originară o mașină de produs trăiri?

„Mașina de produs trăiri“ a lui Robert Nozick ne permite să ne conectăm creierele la un computer programat să ne facă să credem că trăim cea mai bună viață posibilă. Viața pe care credem că o trăim este un vis indus de computer, dar noi nu știm asta. Orice trăire ar fi parte din experiența noastră, așa cum o simțim noi. Nozick întreabă: „Te-ai conecta? *Ce altceva decât cum simțim viețile noastre din interior poate să aibă importanță pentru noi?*“[40]

40. Nozick 1974, p. 43 (subl. în original). Pentru ediția în limba română, vezi Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, trad. rom. de Mircea Dumitru, Humanitas, București, 1997, p. 86. (*N. t.*)

Nozick nu face legătura dintre întrebarea de mai sus și critica pe care i-o face lui Rawls, însă putem cel puțin să ne întrebăm dacă nu cumva cei mai defavorizați vor să realizeze ei înșuși lucruri, nu pur și simplu să li se dea lucruri cu ajutorul cărora să aibă trăiri plăcute. Cu alte cuvinte, putem întreba, cu privire la cei mai puțin avantajați, câți dintre copiii lor ajung să înregistreze brevete de invenție? Să-și ia doctoratul? Să-și câștige existența ca muzicieni profesioniști? Pune aceste întrebări principiul diferenței al lui Rawls, sau se preocupă doar ca defavorizații să aibă o experiență plăcută? (Vezi capitolul 31.)

## Cum să ne pese de consecințe

De asemenea, atât utilitariștii, cât și antiutilitariștii pot fi preocupați de consecințe. Feinberg spune: „Acordarea de premii încurajează direct cultivarea competențelor care constituie bazele competiției.“[41] Rawls spune: „*Ceteris paribus*, o concepție despre dreptate este preferabilă alteia atunci când consecințele ei mai largi sunt mai dezirabile.“[42] Deși acești gânditori nu sunt utilitariști, asta nu-i împiedică să facă afirmații cu caracter factual cu privire la consecințele pe care le-ar avea respectarea pretențiilor de recunoaștere a meritului (în cazul lui Feinberg), sau să observe că sunt mai bune consecințele pozitive decât consecințele negative (în cazul lui Rawls).

Atât Feinberg, cât și Rawls pot insista în mod corect că utilitatea nu este un temei pentru merit, și în același timp să recunoască că (a) lucrurile care constituie temeiuri pentru merit (efortul, excelența) pot în fapt să îmbunătățească situația oamenilor și că (b) îmbunătățirea situației oamenilor are semnificație morală. Rachels adaugă: „Într-un sistem care respectă meritele, cineva care-i tratează bine pe ceilalți se poate aștepta să fie tratat bine la rândul lui, în timp ce o persoană care-i tratează rău pe

41. Feinberg 1970, p. 80.
42. Rawls 1971, p. 6.

ceilalți nu se poate aștepta la asta. Dacă acest aspect al vieții morale ar fi eliminat, moralitatea n-ar mai fi răsplătită și imoralitatea n-ar mai avea consecințe negative, astfel încât ar exista mai puține motive pentru a-l lua în seamă.“[43]

Pe scurt, noțiunile noastre obișnuite de merit servesc unui scop. O cale (dacă e numai una) prin care oamenii beneficiază de pe urma societății este distribuția roadelor cooperării în mod proporțional cu contribuțiile la efortul cooperativ. De fapt, așa impulsionează societățile contribuțiile. Meritul, așa cum este el înțeles în mod uzual, este parte a liantului care asigură coeziunea societății ca asociere productivă. Respectarea meritului așa cum este el înțeles în mod uzual (respectarea materiei prime pe care o furnizează oamenii) contribuie la îmbunătățirea situației oamenilor. Cu siguranță, am folosi termenii greșit dacă am spune că Bob merită o mărire de salariu pe baza faptului că mărirea de salariu are utilitate. Am putea să spunem că Bob merită să i se mărească salariul fiindcă își face foarte bine treaba, face mai mult decât i se cere și o face fără să se plângă. Nu spunem că acțiunea de a-i mări salariul lui Bob ar avea utilitate. Dar dacă punem întrebarea de ce ar trebui să *recunoaștem public* că Bob este un angajat excelent, faptul că eforturile lui Bob sunt de natură să ne îmbunătățească situația tuturor reprezintă un motiv important pentru care eforturile lui sunt demne de laudă. Dacă ne întrebăm de ce Bob este merituos, răspunsul ar trebui să fie: Bob a furnizat temeiurile necesare ale meritului. Dacă ne întrebăm de ce ne *pasă* dacă Bob a furnizat materia primă care face dintr-o persoană o persoană merituoasă, un posibil răspuns ar fi: furnizarea acelei materii prime face din Bob genul de persoană pe care am vrea s-o întruchipeze vecinii noștri, copiii noștri și noi înșine, și ne îmbunătățește situația tuturor.

43. Rachels 1997, p. 190.

Scopul nu e nevoie să fie atât maximizarea utilității, cât să arătăm respect față de obiceiurile și instituțiile și trăsăturile de caracter care le îmbunătățesc situația oamenilor. (În orice caz, meritul însoțește mai degrabă efortul *constructiv* decât efortul în sine. Dovezile de efort nu e nevoie să fie încununate de succes, însă trebuie să fie de așa natură încât să tindă să producă rezultate valoroase.) Dacă e să facem dreptate persoanelor individuale, atunci când individualitatea lor se manifestă printr-un efort constructiv, am face bine să fim pregătiți să cinstim acel efort și să respectăm speranțele și visele care-l alimentează.

## A merita și a avea nevoie

Când spunem „ea merită o șansă", cum diferă asta de a spune că ea are *nevoie* de o șansă? Utilizarea cuvântului „merită" sugerează că ea are un merit realizat ori potențial în virtutea căruia ar trebui să primească o șansă, în timp ce cuvântul „nevoie" nu sugerează nici existența unui merit real, nici a unuia potențial. Cu toate acestea, când spunem „n-are nevoie decât de o șansă", e aproape echivalent cu a spune că ea merită o șansă. E aproape echivalent cu a spune că ea e genul de persoană care va da oportunității ceea ce i se cuvine.

Totuși, oricât loc am face pentru merit, e adevărat că nevoile oamenilor sunt importante, cel puțin la un anumit nivel.[44] Ba chiar aș merge până acolo încât să spun că meritul e important fiindcă nevoile sunt importante. Faptul că Bob are nevoie de X nu e un motiv de a spune că Bob merită X din același motiv pentru care utilitatea lui X nu e un motiv de a spune că Bob merită X. Și dacă acest lucru e adevărat, atunci nevoile nu constituie temeiuri pentru merit. Dar nevoile pot fi relevante în alte moduri.

Să presupunem, de dragul simplității, că singura cale de a merita X este de a munci din greu pentru X. În acest caz, prin

44. Aici sunt de acord, printre alții, cu Brock 1999, p. 166.

ipoteză, nevoia nu este deloc relevantă pentru a stabili dacă Bob merită X. Prin ipoteză, tot ceea ce contează este că Bob a muncit din greu pentru X. Totuși, deși prin ipoteză nevoia nu are nici o legătură cu motivul nostru de a crede că Bob merită X, nevoia rămâne un motiv de a ne *preocupa* de merit. Un motiv de a le da oamenilor ceea ce merită este că asta îi face pe oameni să-și dorească și să fie capabili să acționeze în moduri care-i ajută pe ei (și pe oamenii din jurul lor) să primească lucrurile de care au nevoie. Considerațiile legate de bunăstare nu sunt temeiuri pentru merit, dar pot totuși să furnizeze motive pentru a lua în serios un temei oarecare al meritului (de exemplu, pentru a respecta oamenii care muncesc din greu).

## O întemeiere kantiană

Când ne întrebăm dacă o persoană a justificat o oportunitate, de obicei nu privim în urmă la evenimentele care au avut loc înainte de primirea oportunității. Am indicat cum am putea argumenta în favoarea acestei teze pe baza unei teorii care ia în calcul doar consecințele. Ar putea reprezenta un lucru bun și pe baze kantiene. Deși nu voi insista asupra acestui punct, a respecta ceea ce are fiecare de oferit are ceva în mod necesar și lăudabil anistoric. Le respectăm munca, punct. Le admirăm caracterul, punct. Nu argumentăm (sau, mai rău, stipulăm pe post de dogmă) că oamenii sunt produse ale naturii/educației și astfel ineligibili pentru apreciere morală. Uneori pur și simplu îi apreciem pe oameni pentru ceea ce realizează și pentru ceea ce sunt. Și, uneori, a-i trata pe oameni ca persoane mai degrabă decât ca simple confluențe de forțe istorice se reduce, în esență, la a-i aprecia pur și simplu.

Parte din bizareria care însoțește îndoiala cu privire la posibilitatea ca Jane să-și merite caracterul se explică prin aceea că acest caracter al lui Jane nu este un lucru care să i se fi întâmplat lui Jane. Caracterul lui Jane *este* Jane. Sau, dacă ne-am

imagina că o considerăm pe Jane separat de caracterul ei, atunci ar trebui să apreciem caracterul lui Jane pentru că dă dovadă de caracter, motiv pentru care întrebarea de ce Jane însăși ar trebui să fie apreciată și-ar pierde sensul.

Martin Luther King a spus odată: „Am un vis că într-o zi cei patru copii ai mei vor trăi într-o țară în care nu vor mai fi judecați după culoarea pielii, ci după caracter.“[45] Acesta a fost un vis pentru care merita să trăiești și să mori. King n-a visat că copiii lui vor trăi într-o țară în care caracterele lor vor fi considerate roade ale întâmplării pentru care nu pot pretinde nici un merit. King ne cere să-i judecăm copiii după caracterul lor, nu după cauzele acestuia. A făcut bine că ne-a cerut asta, fiindcă așa procedăm atunci când luăm în serios caracterele (adică persoanele).

Dacă nu sunt luate în serios caracterele copiilor lui King, atunci aceștia nu vor primi nici recompensele, nici oportunitățile pe care le merită. Asta ar trebui să conteze mai ales în lumina principiului diferenței al lui Rawls, întrucât cei mai defavorizați își pot permite cel mai puțin cinismul autoinhibitor care însoțește credința că nimeni nu merită nimic. Nu-și pot permite nici libertatea de a reprima care însoțește credința celor *mai* avantajați că nimeni nu merită nimic.

Aceste remarci arată că posibilitatea de a merita o șansă nu ține doar de simțul comun. În final, ceea ce contează cel mai mult este în parte o întrebare practică, întrucâtva susceptibilă de testare empirică: care mod de a vorbi – despre ce pot face oamenii pentru a fi merituoși – le dă oamenilor puterea să-și folosească oportunitățile?

45. În discursul „Am un vis“.

# 11. MERITUL CA ARTEFACT INSTITUȚIONAL

TEZĂ: Meritul are aspecte instituționale și preinstituționale.

## Dreptatea – instituțională și naturală

Potrivit lui Feinberg, „meritul este o noțiune morală naturală (adică o noțiune care nu este logic dependentă de instituții, practici și reguli)“[46]. Rawls neagă că meritul este natural în acest sens, dar concede legitimitatea pretențiilor de recunoaștere a meritului pe post de artefacte instuționale. Astfel, alergătorii mai rapizi merită medalii în conformitate cu reguli create în scopul expres de a le da medalii alergătorilor mai rapizi. Cei care „au făcut ceea ce sistemul anunță că va recompensa sunt îndreptățiți să li se împlinească așteptările. În acest sens, cei mai norocoși au dreptul la situația lor mai bună; pretențiile lor sunt așteptări legitime stabilite de instituții sociale și comunitatea este obligată să le îndeplinească. Dar acest sens al meritului este acela de îndreptățire. Presupune existența unei formule de cooperare în desfășurare […]“[47]. Ideea este că la un moment dat vom fi în poziția

46. Feinberg 1970, p. 56.

47. Rawls 1999a, p. 89. În ediția din 1971, ultima propoziție arată astfel: „Dar acest sens al meritului presupune existența unei formule de cooperare în desfășurare“ (1971, p. 103). Așadar, asimilarea explicită a meritului cu îndreptățirea a survenit ulterior. Cu toate acestea, următorul paragraf al ediției din 1999 mai face o schimbare de sens contrar, ca și cum n-ar fi la curent cu schimbarea paragrafului anterior. Rawls spune în paragraful următor că nu ne merităm înzestrările sociale și nici măcar caracterul, „fiindcă un astfel de caracter depinde în bună parte de împrejurări familiale și sociale norocoase de la începutul vieții, pentru

de a defini, apoi de a accepta pretenții de recunoaștere a meritului, dar astfel de pretenții (1) nu vor avea nici o valoare în afara unui context alcătuit din reguli instituționale particulare și, în consecință, (2) nu pot influența alegerea inițială a regulilor.[48]

Însă alte sensuri ale noțiunii de merit depind mai puțin de structuri instituționale. Un sportiv medaliat care se antrenează ani de zile merită admirația noastră într-un sens în care un sportiv care iese pe primul loc numai în virtutea înzestrărilor genetice nu o merită, chiar și atunci când cei doi merită la fel de mult medalia în conformitate cu regulile instituționale. De asemenea, sportivii se dovedesc vrednici de încrederea familiilor și a antrenorilor făcând tot ce le stă în putere pentru a câștiga și jucând rolul de modele pentru alții, chiar și atunci când regulile instituționale nu spun nimic despre relevanța unor astfel de contribuții.

Dacă am fi cu adevărat convinși că numai regulile instituționale existente sunt importante atunci când vine vorba despre merit, ar trebui să explicăm de ce suntem atât de dispuși să criticăm regulile anumitor instituții și rezultatele obținute în conformitate cu regulile existente. Sprinterul canadian Ben Johnson a scos cel mai bun timp în cursa de o sută de metri la Olimpiada din 1988. N-a arătat în nici un fel că-și merită înzestrările genetice, sau caracterul competitiv, sau antrenorii excelenți. N-a făcut decât să alerge mai repede decât competitorii, ceea ce aparent implică faptul că a meritat medalia de aur.

Însă analizele de sânge au arătat că Johnson luase steroizi. A contat asta? Da. Faptul că luase steroizi a pus problema meritului, în timp ce simplul fapt că Johnson avea un *trecut* (avea

---

care nu putem pretinde să ni se dea credit. Noțiunea de merit nu se aplică aici. Cu siguranță, cei mai avantajați au același drept la înzestrările lor naturale ca toată lumea“ (1999a, p. 89). Ultima propoziție reprezintă o adăugire nouă, separând meritul, care nu are aplicabilitate, de îndreptățire, care are aplicabilitate.

48. Rawls 1971, p. 103.

anumite gene; crescuse într-un anumit mediu) nu a pus această problemă. Faptul că s-a născut ca urmare a Big Bangului nu l-a împiedicat pe Johnson să merite o medalie, dar se pune întrebarea dacă consumul de steroizi nu asigură inputuri pe baza cărora sprinterii ajung să merite medalii. Ne putem întreba dacă steroizii sunt interzişi în fapt. Aceasta este o întrebare instituţională. Ne putem întreba şi dacă steroizii *ar trebui* interzişi. Această întrebare este preinstituţională: răspunsul ei (1) nu depinde de reguli instituţionale particulare, şi (2) are influenţă asupra alegerii iniţiale a regulilor.

## Aspectul preinstituţional

După cum am observat, Rawls spune că aceia care fac ceea ce anunţă sistemul că va răsplăti sunt îndreptăţiţi să li se îndeplinească aşteptările. Rawls insistă că statutul acestor aşteptări este un artefact instituţional. El are dreptate într-un sens şi se înşală în altul. Pe de-o parte, este un artefact instituţional faptul că sportivul câştigător are dreptul la o medalie de aur mai degrabă decât la una de platină. Pe de altă parte, este un fapt moral preinstituţional acela că, *dacă* sistemul promite o medalie de aur câştigătorului, atunci sistemul e obligat să-i dea câştigătorului o medalie de aur.

Atenţie: nu e nevoie ca sistemul să *anunţe* că are obligaţia de a-şi ţine promisiunile. Are această obligaţie, punct. În consecinţă, chiar dacă e posibil ca mulţi dintre factorii luaţi în calcul în determinarea îndreptăţirilor să fie artefacte instituţionale, acesta nu este un asemenea artefact.

În mod evident, unele pretenţii de recunoaştere a meritului au greutate morală numai ca artefacte instituţionale. (Are sens ca un sportiv victorios să pretindă că merită o medalie de platină doar dacă sistemul i-a creat această aşteptare sportivului.) Totuşi, unele pretenţii de recunoaştere a meritului nu au greutate ca artefacte instituţionale doar în mod *întâmplător*. Ele *trebuie* să aibă greutate ca artefacte instituţionale fiindcă au

greutate în stadiul preinstituțional. E indiferent dacă sistemul îi promite sportivului victorios o medalie de aur sau o medalie de platină. Nu e indiferent dacă sistemul încurajează excelența, și nu corupția sau incompetența. Îi considerăm merituoși pe sprinterii victorioși atunci când vedem în excelența lor rezultatul anilor de dăruire fără limite. Dacă în loc de asta am considera că un consum crescut de droguri reprezintă cheia victoriei, nu i-am considera merituoși pe sportivii victorioși. Această diferență nu este un artefact instituțional. Tratăm diferit cazurile chiar și atunci când regulile permit utilizarea unor substanțe dopante.

În parte, aceste lucruri ne interesează fiindcă scopul cursei este să ne arate gradul de excelență pe care-l poate atinge o ființă umană. Dacă explicăm succesul prin steroizi, în loc să-l explicăm prin trăsături ale persoanelor, trăsături care fundamentează pretențiile de recunoaștere a meritului într-un sens preinstituțional, instituția nu funcționează. Dacă competiția îi inspiră pe spectatorii impresionabili să ia steroizi mai degrabă decât să-și dezvolte talentele, instituția nu funcționează. Dacă modul de desfășurare a unei competiții riscă viețile concurenților și reprezintă un exemplu periculos pentru copiii care-i idolatrizează pe aceștia, în timp ce o versiune care interzice steroizii e mai sănătoasă pentru toată lumea, atunci avem temeiuri preinstituționale să credem că a fost drept să se ia măsura interdicției, să se facă publică și să se aplice, iar compatriotul meu Ben Johnson n-a meritat medalia.[49]

## Dileme

Cât de des suntem nesiguri cu privire la care model anume (compensatoriu sau promisoriu) este mai relevant? De exemplu, de unde știm dacă să considerăm un premiu drept o recompensă

49. Această concluzie nu presupune modelul promisoriu. Posibilitatea meritului preinstituțional e evidentă chiar și în contextul modelului compensatoriu.

sau o provocare la înălțimea căreia să te înalți? Să presupunem că Jane primește o bursă, după care decide s-o considere o provocare, un lucru pe care trebuie să se străduiască să-l merite. E posibil ca Jane să se înșele? Ce anume ar arăta că Jane s-a înșelat? Dacă agenția care acordă premiul stipulează explicit că bursa acordată reprezintă o recunoaștere a performanțelor din trecut, întrebarea a primit răspuns? Și dacă Jane alege să se gândească altfel la bursa acordată? E obligatoriu ca Jane să se înșele?

David Miller spune: „Să presupunem că reușesc să conving clubul local de tras cu arcul să mă lase să iau parte la turneul anual al clubului. Dintr-un noroc chior, trimit trei săgeți în mijlocul țintei, performanță pe care n-aș putea-o repeta nici după un milion de încercări. N-aș putea să merit pe *acest* temei trofeul care mi se înmânează.“[50] Are dreptate Miller? Potrivit regulilor instituționale, contează doar locul unde se înfige săgeata, deci demonstrează exemplul lui Miller că modul în care gândim meritul în viața de zi cu zi are o componentă preinstituțională?

50. David Miller 1999a, p. 134. Sublinierea mea.

# 12. LIMITELE MERITULUI

TEZĂ: Concepțiile despre merit consideră oamenii agenți *activi*. Concepțiile despre îndreptățire consideră oamenii agenți *separați*.

## A cui performanță este?

A justificat Wilt Chamberlain potențialul primit fiindcă a avut noroc la loteria naturală?[51] Un răspuns posibil este că nu e treaba nimănui dacă el a justificat potențialul propriu. Wilt nu-și *datorează* nimănui înzestrările naturale. Nu și-a împrumutat talentul dintr-un stoc comun. Nici o balanță nu s-a dezechilibrat doar pentru că Wilt are trăsăturile care-l fac să fie Wilt. Totuși, chiar dacă nu e treaba nimănui altcuiva dacă Wilt își justifică potențialul propriu, rămâne adevărat faptul că într-un fel sau altul, Wilt ori îl justifică, ori nu-l justifică.

În parte, motivul pentru care credem că Wilt merită mai degrabă apreciere pentru excelenta sa performanță, și nu dumneavoastră sau eu, este că „performanța îi aparține în întregime“[52], după cum se exprimă David Miller. Remarcați însă că în discuție nu este faptul dacă performanța este a lui Wilt, mai degrabă decât a Big Bangului; în discuție se află faptul dacă performanța este a lui Wilt mai degrabă decât a altor persoane. Întrebarea dacă să-l creditățm pe Wilt pentru performanța sa nu depinde niciodată de răspunsul la întrebarea dacă Wilt însuși

---

51. Le mulțumesc lui Paul Dotson și Peter Dietsch pentru discuțiile cu privire la ce anume implică statutul de persoană.

52. David Miller 1999a, p. 144.

este cauza caracterului și a talentului său. În loc de asta, întrebarea este dacă talentul, caracterul sau alte temeiuri ale meritului sunt, la urma urmei, ale lui Wilt mai degrabă decât ale altcuiva.[53]

Dacă și când aplaudăm efortul lui Wilt, implicația este că Wilt trebuie apreciat, nu eu, de exemplu. De ce? Nu fiindcă Wilt a meritat efortul (orice ar însemna asta), ci fiindcă efortul a fost al lui Wilt, nu al meu. Când ne întrebăm dacă efortul e cu adevărat al lui Wilt, uneori răspunsul e pur și simplu da. Alteori, poate vrem să le dăm credit antrenorilor lui Wilt, profesorilor sau părinților lui pentru performanțe care au contribuit la performanța lui Wilt în moduri tangibile.[54]

---

53. Charles Beitz spune: „Chiar dacă distribuția talentelor naturale este arbitrară, în sensul că o persoană oarecare nu poate merita să se nască cu capacitatea de a juca la fel ca Rubinstein, să zicem, nu decurge în mod evident că posesia unui astfel de talent necesită vreo justificare. Din contră, simpla posesie a unui talent pare să ofere la prima vedere un mandat pentru utilizarea acestuia în moduri care sunt posibile și dezirabile pentru posesor. O persoană nu e nevoită să justifice posesia talentelor, în pofida faptului că nu se poate spune că le merită, fiindcă sunt deja ale ei: la prima vedere, dreptul de folosire și control al talentelor este un fapt natural“ (1979, p. 138).

54. Astfel, când ajungem la temelia meritului, vedem că aceasta presupune o concepție rudimentară a îndreptățirii, sau cel puțin a posesiei. Trebuie să avem idee când un talent e al meu, și nu al lui Wilt.

Și reciproca e valabilă. De exemplu, atunci când Locke spune că un lucru care nu e proprietatea nimănui devine proprietatea noastră când îi adăugăm munca noastră, ideea pare să fie că dacă un lucru nu este proprietatea nimănui, atunci actul de a-l lega de noi printr-un efort creator de merit are ca rezultat o relație pe care alții n-o pot ignora fără să ignore ce merităm. Asta n-ar fi suficient pentru a conferi un titlu de proprietate asupra unui lucru aflat deja în proprietatea altcuiva, dar ne pune într-o poziție în care, dacă cineva ia fără acordul nostru un lucru care nu aparținea nimănui, atunci greșește față de noi. Astfel, în această perspectivă lockeană, când ajungem la temelia îndreptățirii, vedem că ea presupune o concepție rudimentară despre merit.

Remarcați că a acorda prețuire nu este un joc cu sumă nulă. Nu-l desconsiderăm pe Wilt dacă le mulțumește părinților lui. Mai mult, îl desconsiderăm pe Wilt dacă nu-i apreciază pe cei cărora li se cuvine să fie apreciați. Aprecierea cuvenită părinților lui Wilt se scade din aprecierea cuvenită lui Wilt numai dacă implicația este că performanța despre care am crezut că este a lui Wilt nu-i aparține cu adevărat. (Imaginați-vă că Wilt, într-un discurs de acceptare a unei distincții universitare, le mulțumește părinților și antrenorilor săi pentru că i-au scris eseurile.)

## Cum să considerăm meritul o noțiune necomparativă

Meritul nu e neapărat o noțiune comparativă. În particular, modelele meritului dezvoltate aici fac loc *nu* cinstirii celor avantajați, în comparație cu cei lipsiți de avantaje, ci cinstirii celor care fac tot ce le stă în putere pentru a-și merita avantajele. Aceste elemente ale unei teorii mai cuprinzătoare a dreptății pun întrebarea dacă o persoană a furnizat temeiurile necesare ale meritului, nu dacă o persoană a făcut mai mult decât altcineva. Există cazuri precum următorul:

a. Wilt Chamberlain are X și tu ai Y.
b. Wilt a făcut ceva ca să merite X, pe când tu ai făcut ceva ca să meriți Y.
c. X reprezintă mai mult decât Y, și totuși (cât privește meritul)
d. nu e nici o problemă dacă X reprezintă mai mult decât Y, în pofida faptului că Wilt nu merită „mai mult decât tine" *în termenii acestei descrieri*.

Cu alte cuvinte, întrebarea privitoare la Wilt nu este dacă Wilt a făcut ceva ca să merite *mai mult decât tine*, ci dacă Wilt a făcut ceva ca să merite *ceea ce are*. Poate că nu s-a întâmplat niciodată ca un judecător imparțial, comparând performanța ta cu cea a lui

Wilt, să aibă motiv să conchidă că onorariul lui Wilt ar trebui să fie mai mare decât al tău. Nu s-a întâmplat decât că Wilt a justificat oportunitatea pe care a avut-o, iar tu ai justificat oportunitățile tale. Ar trebui oare să ne concentrăm asupra relației dintre tine și Wilt, sau să ne imaginăm că există o astfel de relație, sau ar trebui să ne concentrăm asupra unei perechi de relații, una dintre ce a făcut Wilt și ce are Wilt, iar a doua dintre ce ai făcut tu și ce ai tu? Poate că nici una dintre focalizări nu încorporează întregul adevăr despre dreptate, dar a doua focalizare (adică asupra perechii de relații) este o focalizare asupra meritului, în timp ce prima este o focalizare pe altceva, o noțiune mai comparativă, precum egalitatea.[55]

Un distribuitor central care intenționează să distribuie în conformitate cu meritul ar trebui să compare meritele relative, după care să distribuie în mod corespunzător. Dacă nu există nici un distribuitor central, situația e diferită. Dacă Wilt a muncit din greu pentru salariul său X, în timp ce tu ai muncit din greu pentru salariul tău Y, e cumva adecvat ca Wilt să primească X și tu să primești Y. Fiecare din voi ați furnizat temeiuri de merit care fac legătura dintre voi și salariile respective. E posibil să fie greu pentru un distribuitor central să justifice de ce merită Wilt atât de mult față de tine, dar prin ipoteză n-a existat nici un astfel de verdict.

## Cu cât ar trebui să fie plătit Wilt?

De prisos s-o mai spunem, Wilt nu merită să fie apreciat pentru sistemul economic care atașează un anumit salariu performanței lui Wilt. Pe de altă parte, Wilt nu are nevoie să merite să

55. Olsaretti (2004, p. 166–168) argumentează că teoriile despre merit nu pot justifica inegalitatea cu ușurință. Are dreptate, dar nu fiindcă teoriile despre merit *dau greș* în încercarea de a justifica inegalitatea, ci pentru că nu încearcă așa ceva. Aceste teorii nu pornesc de la supoziția că inegalitatea are nevoie de justificare.

fie apreciat pentru sistem. El pretinde să fie apreciat numai pentru performanța sa. Dacă Wilt, nu tu, este cel care merită să fie apreciat pentru performanța lui Wilt, atunci Wilt, nu tu, are un drept prezumtiv la salariul pe care sistemul (sau, mai degrabă, patronul lui Wilt) îl atașează performanței lui Wilt.

Poate că te îndoiești că profesia lui Wilt trebuie plătită cu atât de mulți bani față de profesia ta, nu fiindcă îi consideri lipsiți de merite pe oamenii care au cele mai bine plătite profesii, ci fiindcă ești de părere că există o prezumție împotriva unei inegalități prea mari. E posibil să crezi că indiferent cât de mare e meritul, nu e suficient pentru a invalida acea prezumție. Poate că ai dreptate. Argumentul ar trebui construit în contextul unei teorii a egalității, ceea ce ne reamintește că trebuie să punem în perspectivă concluziile noastre cu privire la merit. Meritul nu se reduce la „a merita o șansă". Dreptatea nu se reduce la merit. Moralitatea nu se reduce la dreptate. Această componentă a unei teorii mai cuprinzătoare ne învață să tratăm oportunitățile drept provocări și să-i respectăm pe cei care răspund adecvat la provocări, dar această componentă *nu răspunde tuturor întrebărilor*. Nu spune cu cât ar fi trebuit plătit Wilt Chamberlain, sau ce oportunități ar fi trebuit să aibă. Ea răspunde unei *singure* întrebări: ce poate face Wilt sau oricine altcineva binecuvântat de soartă pentru a fi merituos? Iar răspunsul pe care-l dă este: când facem retrospectiva carierei lui Wilt, întrebându-ne dacă și-a meritat avantajele, nu suntem constrânși să luăm în considerare doar ce a făcut el înainte de a primi acele avantaje. Ceea ce contează, dacă contează ceva, este ce a făcut cu ele.

## Merit contra îndreptățire

Motivele noastre de a respecta meritul așa cum este el înțeles în mod obișnuit sunt în același timp motive de a respecta limitele meritului așa cum sunt acestea înțelese în mod obișnuit. În particular, există limite ale acțiunilor pe care

le poate întreprinde societatea și limite ale așteptărilor societății cu privire la acțiunile cetățenilor, pentru a se asigura că oamenii primesc ceea ce merită. Astfel, chiar și un lucru atât de fundamental precum principiul că oamenii ar trebui să primească ceea ce merită are limite.

Un sistem drept are ca scop minimizarea gradului în care îndreptățirile oamenilor contravin meritelor lor, dar nu cu prețul compromiterii capacității oamenilor de a-și forma așteptări stabile cu privire la îndreptățirile proprii, și astfel de a-și trăi viețile în mod pașnic și productiv. Însă și reciproca e valabilă, fiindcă meritul la rândul lui corectează capriciile îndreptățirilor justificate, ceea ce reprezintă de asemenea un lucru bun. De exemplu, o patroană poate ști că angajata ei este îndreptățită să primească un anumit salariu și în același timp să vadă că angajata este excepțional de productivă și (atât în sens promisoriu, cât și în sens compensatoriu) merită o mărire de salariu. Dacă meritul este suficient de important pentru patroană, atunci aceasta își restructurează proprietatea (statul de plată) în consecință, nu doar în beneficiul angajatei, ci probabil și al companiei și al clienților.

Principiile îndreptățirii ne recunosc statutul de agenți *separați*. Principiile meritului ne recunosc statutul de agenți *activi*. O societate nu poate funcționa fără un sistem precum cel al statului de drept care să păzească economiile și câștigurile oamenilor, dându-le astfel posibilitatea să-și planifice viețile.[56] Nici statul de drept nu poate funcționa corect în absența unui ethos care să manifeste un adânc respect pentru ce pot face oamenii ca să fie merituoși.[57] Parte din sarcina noastră ca

56. Waldron 1989.

57. Ce anume determină dacă un salariu dat este potrivit cu aportul adus de noi datorită căruia merităm ceva? La modul abstract, o teorie a meritului nu ne poate spune. Salariile sunt artefacte ale sistemelor de îndreptățiri, iar sistemele de îndreptățiri nu sunt răspunsuri pure la fapte despre ce merită angajații. Ele răspund și unor noțiuni precum

agenți morali este să justificăm oportunitățile încorporate în îndreptățirile noastre. Numai răspunzând acestei provocări facem sistemele de îndreptățiri să dea roade.

---

reciprocitate, egalitate și nevoi, și mai multor tipuri de factori (cerere și ofertă) care nu au o legătură directă cu temele dreptății. Astfel, salariul curent corespunzător unui tip de muncă nu va fi determinat de ceea ce merită un anumit angajat, deși faptul dacă acel angajat merită sau nu să fie plătit cu acel salariu va depinde de eventualitatea în care angajatul face ceva (furnizează temeiurile de merit așteptate de la el) pentru a-l merita.

Unele noțiuni de merit pot fi apărate în virtutea faptului că ne încurajează să respectăm sisteme reciproc avantajoase de îndreptățiri (vezi capitolul 24 și, în general, partea a V-a). Unele noțiuni de îndreptățire pot fi apărate în virtutea faptului că ne însuflețesc să facem ceva pentru a merita oportunitățile pe care le primim. Care dintre noțiuni este mai fundamentală? În afara contextului, chestiunea nu poate fi decisă. În contextul intenției de a justifica o noțiune de merit, trebuie să considerăm alt lucru drept fundamental, chiar dacă facem asta numai de dragul argumentului. La fel și în cazul îndreptățirii. Ceea ce vrem să justificăm definește contextul și determină ce poate și ce nu poate fi considerat fundamental.

# Partea a III-a
# CUM SĂ ACȚIONEZI PE BAZA RECIPROCITĂȚII

# 13. RECIPROCITATEA

Procuroarea a rămas cu gura căscată. Abia mai putea respira de mânie. „Șase luni sub supraveghere! Individul e vinovat până în pânzele albe! Merită cinci ani de pușcărie!“

Judecătorul se adresă din nou spectatorilor uluiți din sala de tribunal. „Acesta este un tribunal și am jurat mai presus de orice să aplic principiile dreptății. În stabilirea sentinței m-a îndrumat acel jurământ solemn. După deliberările de rigoare, am ajuns la concluzia că principiul fundamental în acest caz este principiul reciprocității. Infracțiunea de care a fost găsit vinovat acuzatul este extrem de gravă, dar considerentul care a primat în stabilirea sentinței a fost acela că, ei bine, îi datoram omului un serviciu. Dreptatea mă obligă să dau această sentință. Ședința tribunalului se suspendă.“

Ca și în cazul meritului, reciprocitatea inspiră scepticism. Pe de-o parte, pare evident că atunci când întoarcem un serviciu cuiva care a fost bun cu noi, facem un lucru (*ceteris paribus*) cel puțin bun, poate chiar moralmente necesar. Și totuși, Allen Buchanan și-a început recent un articol declarând: „Există un curent în istoria eticii care reapare din când în când la gânditori redutabili și care amenință să facă praf cadrul conceptual fundamental în interiorul căruia sistemul nostru legal și moralitatea de zi cu zi formulează problemele dreptății. Această idee ar putea fi numită dreptatea ca reciprocitate.“[1] Pentru Buchanan, dreptatea ca reciprocitate implică faptul că numai printre aceia care-și pot face servicii unii altora sunt în vigoare datorii specifice dreptății.[2] Dacă Buchanan are dreptate, atunci ceea ce numește el dreptate

1. Buchanan 1990, p. 227. Principala țintă a lui Buchanan este aici David Gauthier.

2. Buchanan 1990, p. 228.

ca reciprocitate este în cel mai bun caz numai o parte a dreptății – o parte care nu ne spune nimic despre datoriile în vigoare între oameni care nu au ce servicii să-și ofere unii altora.

Totuși, ideea de bază a reciprocității, mai modestă – ideea potrivit căreia întoarcerea serviciilor este în cel mai rău caz un lucru bun – rămâne atrăgătoare. Ce putem spune în favoarea acestei idei? Capitolul 14 definește reciprocitatea, în particular în contrast cu principiile meritului. Capitolul 15 explorează variațiuni pe tema reciprocității care nu amenință să facă praf moralitatea de zi cu zi, ci sunt părți indispensabile ale ei. Capitolul 16 ia în considerare eventualitatea în care obligațiile față de societate pot fi întemeiate pe reciprocitate. Capitolul 17 pune întrebarea când pot fi impuse astfel de obligații, explorând totodată în chip mai general problema limitelor morale ale reciprocității.

# 14. CE ESTE RECIPROCITATEA?

TEZĂ: Principiile reciprocității pot juca roluri importante într-o teorie pluralistă a dreptății.

## Reciprocitate, merit, respect de sine

Lawrence Becker, într-o minunată carte neglijată, numește reciprocitate înclinația de „a răsplăti cu un bine proporțional binele primit și de a face reparații în contul răului pe care l-am făcut. Mai mult, reciprocitatea este o virtute fundamentală. Cerințele sale au o autoritate prezumtivă asupra multor considerente rivale“[3]. Înclinația e omniprezentă. „Darurile și faptele bune sunt omniprezente în viața noastră. La fel, faptele rele și prejudiciile. Peste tot, în toate societățile din istorie, există o normă a reciprocității cu privire la astfel de lucruri.“[4]

> Detaliile diferă în mod izbitor de la loc la loc, de la epocă la epocă, și în fiecare societate există o abundență de forme. Există ritualuri pentru oferirea darurilor, reguli nescrise între îndrăgostiți, tipare ale vieții de familie, așteptări între prieteni, datorii de fairplay, obligații corelative cetățeniei, contracte – toate înțelese drept reciproce. Toate acestea presupun o etichetă complexă și sunt legate (atât în teorie, cât și în practică) de prudență, interes egoist, altruism, nevoi umane fundamentale, bunăstare socială, noțiuni de merit și datorie, dreptate și echitate.[5]

---

3. Becker 1986, p. 3. Cartea lui Becker e atât de bogată în conținut, încât e greu să spui ceva util despre subiect care să nu fi fost într-o oarecare măsură anticipat în ea.

4. Becker 1986, p. 73.

5. Becker 1986, p. 73.

Reciprocitatea are legătură cu modul în care ar trebui să răspundem când cineva ne-a făcut un serviciu. Pentru Becker, reciprocitatea astfel înțeleasă este „piatra de temelie a conceptului de dreptate“[6]. Formulată sub formă de principiu, ideea ar putea fi: „Când ai posibilitatea, fă binele proporțional cu binele primit.“ Uneori putem fi exacți cu privire la ce anume reprezintă o răsplată proporțională.[7] Dacă cineva îți împrumută douăzeci de dolari, asta te obligă să dai banii înapoi și să fii dispus să-i oferi un serviciu similar în împrejurări similare. Însă dacă îți ipotechezi casa a doua oară pentru a salva pe cineva de la faliment, n-o vei face pentru a răsplăti favoarea unui împrumut de douăzeci de dolari. Astfel, există limite reale, deși vagi; unele gesturi ar reprezenta prea puțin, altele prea mult.

Uneori ne punem întrebarea nu numai dacă un gest este de amploarea potrivită, ci și dacă este genul potrivit. Dacă prietenul tău Jones te duce la aeroport, și tu încerci să răspunzi cu aceeași monedă dându-i lui Jones 20 de dolari, e posibil ca amploarea gestului să fie potrivită. E posibil ca douăzeci de dolari să fie o sumă corectă, ca amploare. Nici o altă sumă n-ar fi mai bună. Problema este că de obicei dolarii reprezintă un *gen* de răspuns greșit la servicii făcute de prieteni. A răsplăti cu succes un serviciu presupune un răspuns echivalent și în spirit, nu doar în ce privește amploarea.

Observați că a dori să faci ceva în schimbul unui serviciu nu înseamnă să fii obsedat să scapi de datorii. Arta reciprocității este în parte o artă de a accepta elegant servicii. Uneori nu facem decât să mulțumim, fără a dori să sugerăm că astfel echilibrăm balanța.

---

6. Becker 1980b, p. 417.

7. Pentru a complica problema, pot exista mai multe proporții relevante. Vrem să echivalăm beneficiul care ne-a fost adus, sau povara pe care a suportat-o binefăcătorul nostru când ne-a făcut serviciul? Uneori, nu putem face una fără să depășim limita cu cealaltă. Îi mulțumesc lui Chris Brown pentru observație.

O altă parte a artei are legătură cu alegerea momentului potrivit, de vreme ce a dori să faci ceva nu înseamnă neapărat să dorești să faci ceva imediat. Între prieteni, răspundem cu aceeași monedă nu sub formă de tranzacții, ci pe termen lung, cu gândul la tiparul întregii relații. (La bine și la rău, acest fapt se află în centrul celor mai intime relații ale noastre. Suntem sclavii obișnuinței. În relațiile intime, cu excepția cazului în care evaluăm periodic situația, obiceiurile noastre tind să devină moduri de a exploata sau de a fi exploatați, și în ultimă instanță de a ne îndepărta partenerul.)

Un principiu al reciprocității figurează la loc de cinste în discuția revelatoare a lui James Rachels cu privire la ce merită oamenii. Rachels ne cere să ne gândim la cazul următor.

> *Drumul către serviciu.* Tu, Smith și Jones lucrați în același loc. Într-o dimineață nu-ți pornește mașina și ai nevoie să te ducă cineva, așa că-l suni pe Smith și-l rogi să vină să te ia. Dar Smith refuză. Nu vrea să fie deranjat, așa că inventează un pretext. Apoi îl suni pe Jones, și te duce el. Peste câteva săptămâni, primești un telefon de la Smith. Acum el are probleme cu mașina și te roagă să-l duci tu pe el la serviciu. Ar trebui să-l ajuți sau nu?[8]

Ar trebui să-l ajuți? Două concluzii ni se sugerează. În primul rând, după cum conchide Rachels, Smith nu merită să fie ajutat, din câte ne dăm seama. În al doilea rând, nu-i datorezi lui Smith un drum cu mașina în temeiul reciprocității. Rachels nu trage a doua concluzie, dar probabil că ar fi de acord cu ea.

Putem merge și mai departe. Să presupunem că modificăm exemplul lui Rachels astfel încât Jones îți cere ajutorul peste câteva săptămâni, nu Smith. Această nouă situație diferă de precedenta în cel puțin două privințe. În primul rând, se poate susține că Jones merită să fie ajutat fiindcă, dacă e să ne bazăm pe experiența avută cu el, Jones e genul de persoană care-i ajută pe ceilalți. Demn de remarcat este faptul că acest motiv de a ajuta

8. Rachels 1997, p. 189.

rezonează cu oricine. În al doilea rând, fiindcă pe tine te-a ajutat Jones, tu în special ai un motiv suplimentar să-l ajuți, în speță că astfel i-ai răsplăti serviciul făcut.[9] Acest al doilea motiv nu ia în calcul ce tip de om este Jones, ci istoria comună pe care o aveți tu și Jones. Tu, în special, îi ești dator.

Rachels însuși modifică exemplul, dar altfel:

> *Solicitări simultane.* Smith te sună și te roagă să-l duci cu mașina. Între timp, pe cealaltă linie e Jones, care și el are nevoie să fie dus cu mașina. Dar cei doi locuiesc în direcții opuse, așa că e imposibil să-i ajuți pe amândoi. Pe cine ajuți?[10]

Lui Rachels i se pare evident că ar trebui să-l ajuți pe Jones. De ce? Fiindcă, spune Rachels, Jones e mai merituos. Putem fi de acord: ar trebui să-l ajuți pe Jones. Vreau doar să adaug atât: se mai petrece ceva aici. Da, Jones pare mai merituos, dar, în plus, Smith și Jones te sună pe tine, iar tu ai o istorie comună cu amândoi.

Să presupunem că, în loc să te sune pe tine, Smith și Jones îl sună pe Bloggs. Bloggs nu i-a făcut nici unuia din ei vreun serviciu, nici n-a cerut vreodată vreun serviciu de la ei, așa că singurul criteriu pentru Bloggs (putem presupune) este că Jones este mai merituos. Dacă Bloggs îl ajută pe Smith și îl lasă pe Jones de izbelişte, atunci Smith primește mai mult decât merită, iar Jones primește mai puțin. Însă, așa cum spune Rachels povestea *Solicitărilor simultane*, Smith și Jones te sună pe tine, nu pe Bloggs. Dacă tu, nu Bloggs, ești cel care-l ajută pe Smith în loc să-l ajuți pe Jones, atunci mai e o problemă. Dacă-l ajuți pe Smith în loc să-l ajuți pe Jones, ignori nu doar ceea ce merită cei doi, ci și ce-i *datorezi* lui Jones. Nu doar că nu-i dai lui Jones ce merită, dar nici nu-ți onorezi datoria. Cât privește respectul de sine, ar fi trebuit să fie important pentru tine că Jones te-a tratat bine în timp ce Smith a ales să nu facă asta.

---

9. Rachels 1997, p. 189.
10. Rachels 1997, p. 190.

Să observăm în treacăt că nu e nevoie să coincidă respectul de sine cu interesul propriu. Dacă pot avansa în carieră intrând în grațiile lui Smith și nu am nimic de câștigat intrând în grațiile lui Jones, tot înseamnă că nu mă respect pe mine însumi suficient („îmi calc pe mândrie“, cum se zice) dacă, de dragul carierei, ignor istoria comună dintre mine și Jones.

Toate acestea sunt compatibile cu *Principiul meritului* al lui Rachels: „Oamenii merită să fie tratați în același mod în care i-au tratat (de bunăvoie) ei înșiși pe ceilalți. Cei care i-au tratat bine pe ceilalți merită să fie tratați bine la rândul lor, în timp ce aceia care i-au tratat rău pe ceilalți merită să fie tratați rău la rândul lor.“[11] Chiar dacă acest principiu e bun în domeniul său de aplicabilitate, să remarcăm că nu distinge între tine și Bloggs. Principiul nu încorporează datoria pe care tu, nu Bloggs, o ai către Jones, în virtutea faptului că tu ai fost acela pe care Jones a ales să-l ajute în trecut.

Am putea modifica principiul lui Rachels pentru a lua în calcul astfel de datorii impuse de reciprocitate, dar n-avem nevoie să facem asta. Principiul lui Rachels nu reprezintă mai mult decât ce pretinde că este: un principiu al meritului. Datoria specială față de Jones pe care tu o ai, dar Bloggs nu, ar fi acoperită mai bine de un principiu separat al reciprocității.

Înainte să trecem mai departe, o vorbă în apărarea atât de blamatului Smith: în exemplul original, intitulat *Drumul către serviciu*, tu nu-l ajuți pe Smith, iar Smith refuză să te ajute la rândul lui. E foarte posibil ca, dacă Smith te-ar fi sunat primul și l-ai fi ajutat, Smith să-ți fi întors serviciul cu dragă inimă. O fi fost greșit din punct de vedere moral refuzul lui Smith de a te ajuta, dar n-a fost un refuz de a întoarce un serviciu. (Refuzul de a face prima mutare este un refuz de a avea încredere, sau de a recunoaşte o oportunitate de a prețui umanitatea noastră comună. Doar refuzul de a muta al doilea înseamnă refuzul de

11. Rachels 1997, p. 190.

a acționa potrivit reciprocității.) Cel puțin până când te sună Jones pentru a revendica prioritar timpul tău, poate că ar trebui să-i ceri lui Smith să explice de ce te sună așa curând după ce a refuzat să te ajute. În funcție de răspunsul lui, ar putea fi un act de dreptate să-i acorzi prezumția de nevinovăție.

## Stimularea cooperării

Interesant este că, atunci când Rachels argumentează că e important să li se dea oamenilor ceea ce merită, el se referă explicit la reciprocitate și pledează pentru reciprocitate în aceeași măsură în care pledează pentru orice altceva acoperit de principiul său al meritului. Iată ce spune el:

> Dacă nu ne-am putea aștepta la reciprocitate, atunci moralitatea care are în centru faptul de a-i trata bine pe ceilalți ar ajunge să ocupe un loc mai puțin important în viețile oamenilor. Într-un sistem care respectă meritele, cineva care-i tratează bine pe ceilalți se poate aștepta să fie bine tratat la rândul lui, pe când cineva care-i tratează rău pe ceilalți nu se poate aștepta să fie bine tratat. Dacă acest aspect al vieții morale ar fi eliminat, atunci moralitatea n-ar mai fi răsplătită și imoralitatea n-ar mai avea consecințe negative, așa că am avea mai puține motive să ne pese de ele.[12]

Argumentul lui Rachels în favoarea tezei că reciprocitatea e dreaptă face apel la impactul de zi cu zi al reciprocității asupra societății omenești. Argumentul e următorul: să presupunem că vrem ca societatea (sau orice relație dintre indivizi) să devină și să rămână o asociere cooperativă reciproc avantajoasă. Și să presupunem că ne așteptăm ca dreptatea să ajute, mai degrabă decât să împiedice societatea să atingă acest ideal. În acest caz, întrebarea nu e dacă o concepție *susține* cooperarea, ci dacă acțiunea pe baza unei anumite concepții *stimulează* cooperarea. A răsplăti cu un bine proporțional binele primit trece acest test.

12 Rachels 1997, p. 190.

Când oamenii acționează potrivit reciprocității, ei îi învață pe cei din preajma lor să coopereze. În același timp, nu doar respectă dreptatea, ci o nutresc. Mai concret, nutresc o formă de dreptate care le permite oamenilor să trăiască împreună într-o pace bazată pe respect reciproc.[13]

Dacă luăm în considerare funcția pedagogică a reciprocității, ajutorul dat lui Smith și refuzul de a-l ajuta pe Jones sunt căi separate de a nu încuraja buna purtare. Le trimiți fiecăruia din ei un mesaj și, în ambele cazuri, mesajul greșit. Când vine vorba despre riscul de a trimite mesaje greșite, a răspunde cu aceeași monedă la beneficii pare să fie echivalent cu a răspunde cu aceeași monedă la rele. Există însă o problemă suplimentară cu răspunsul la răul făcut în baza reciprocității: oamenii tind să fie incompetenți când e să interpreteze mesajele negative. Oamenii nu cred aproape niciodată că ei sunt cei care au început cearta. Un mesaj trimis în semn de ripostă este considerat de receptor un atac, care el însuși cere o ripostă, ceea ce duce la cicluri ale violenței. Ca și Becker, accept că înclinația de a răsplăti binele cu bine și înclinația de a răsplăti răul cu rău sunt înclinații diferite. Deși în cazuri particulare nimic nu e garantat, în general putem aplauda răsplătirea binelui cu bine, pe când răsplătirea răului cu

13. Frances Kamm (la un workshop în amintirea lui James Rachels, desfășurat la Birmingham în 2004), m-a întrebat ce formă ar lua reciprocitatea în cazul în care îi datorez lui Jones un serviciu, în timp ce Smith și alții mă tratează rău. Am răspuns că faptul că-i datorez lui Jones o favoare constituie un motiv de a-i face o favoare lui Jones care nu are nici o legătură cu modul în care mă tratează alții. Poate că-mi doresc ca Smith și alții să mă trateze mai bine, și poate că-mi doresc să pot face ceva în privința asta, dar nu există nici o garanție că voi putea face ceva. Nu există nici o garanție că lumea va fi dreaptă în această privință și nici o teorie n-ar trebui să pretindă contrariul. Tot ce pot încerca în mod rezonabil să *garantez* este că *merit* un tratament mai bun. Iar în privința lui Jones, pot face ceva în baza reciprocității: pot să-i fac serviciul pe care i-l datorez.

rău este o practică primejdioasă și complexă pe care nici o societate n-o poate pur și simplu aplauda. Teoria mea nu ia nici o poziție față de răsplătirea răului cu rău. Unele lucruri pe care le spun ar putea fi folosite pentru a justifica aspecte ale răsplătirii răului cu rău, dar nu pretind nici asta, nici contrariul.[14]

## Pluralism

Am definit principiul reciprocității aproximativ așa: când poți, fă binele proporțional cu binele primit. N-am încercat să formulez principiul în așa fel încât să-l fac imun la contraexemple. Prima sarcină a fost să lansez ideea în discuție. E ușor să imaginezi cazuri în care reciprocitatea astfel definită ar fi nedreaptă. Dacă Jones și Smith candidează pentru un post în catedra mea, n-am nici un drept să votez pentru Jones fiindcă îi datorez o favoare. Faptul că Jones, spre deosebire de Smith, tratează bine oamenii ar putea influența opinia despre candidatul mai bun, dar faptul că-i datorez o favoare lui Jones n-o influențează. E ușor de înțeles dorința de a răsplăti o favoare. Nedrept ar fi să răsplătesc favorurile cu favoruri pe care n-am dreptul să le fac.

Așadar, mai este ceva acolo, pe tărâmul dreptății, care limitează domeniul de aplicabilitate a reciprocității. Mai există și alte principii și reciprocitatea nu le surclasează în importanță. În mod evident, dreptatea și reciprocitatea au legătură una cu alta. La fel de evident, nu orice subiect legat de dreptate are legătură cu reciprocitatea.[15] Buchanan spune: „Dreptatea ca reciprocitate poate în cel mai bun caz să furnizeze o explicație cu privire la

---

14. Capitolul 8 explică de ce nu încerc să extind modelul meu promisoriu al meritului pentru a obține o teorie a pedepsei. Nu sunt la curent cu vreun motiv la fel de important pentru a respinge teoriile pedepsei bazate pe reciprocitate, dar argumentele mele, pe cât îmi dau eu seama, nu oferă nici o bază pentru o astfel de teorie.

15. Buchanan 1990, p. 244.

ce-și datorează unii altora cei care se întâmplă să poată contribui la o schemă dată de cooperare.“[16] În mod evident, Buchanan n-ar nega importanța ideii fundamentale de a răsplăti valoarea cu valoare. Greșit este să credem că *singura* noastră obligație este să răsplătim valoarea cu valoare.

O temă similară se citește printre rânduri în „La tribunal“, scena cu care a început partea a III-a. Acolo, judecătorul greșește chiar și atunci când consideră reciprocitatea ca fiind relevantă, darămite atunci când consideră că surclasează în importanță alte principii. De ce? Fiindcă un tribunal nu e guvernat de principii ale reciprocității. Reciprocitatea domnește în esență în contextul istoriei unei relații personale. Însă, într-un tribunal, istoria personală a unui judecător n-ar trebui să fie relevantă. De asemenea, când catedra mea face angajări, sunt obligat să nu-mi folosesc votul pe post de mijloc de a răsplăti favoruri din trecut. N-am dreptul să fac anumite favoruri. Uneori am datoria de a juca un rol substanțial în serviciul altor țeluri decât cele proprii.

Teoriile moniste ale dreptății sunt teorii care încearcă să reducă toată dreptatea la un singur principiu. Teoriile pluraliste descriu dreptatea ca pe o sumă de elemente care nu pot fi reduse la unul singur. O teorie monistă a dreptății ca reciprocitate ar da de greu încercând să explice de ce domeniul de aplicabilitate al reciprocității e limitat: de ce, de exemplu, poate fi adevărat că judecătorul din scena „La tribunal“ chiar ar trebui să întoarcă favoarea pe care o datorează și în același timp să fie adevărat faptul că tribunalul în care judecă nu e locul potrivit pentru așa ceva. O teorie monistă a dreptății ca reciprocitate ar avea dificultăți să explice obligațiile față de cei care nu ne-au ajutat – și în consecință ar avea dificultăți să explice obligații față de cei care *nu pot* să ne ajute. Însă problema e monismul, nu reciprocitatea.

Buchanan are dreptate când spune că obligațiile noastre morale nu se reduc la modul în care îi tratăm pe cei ce pot

16. Buchanan 1990, p. 238.

intra în relații pe bază de reciprocitate cu noi. Dacă tortura aplicată copiilor e sau nu nedreaptă nu depinde deloc (cu atât mai puțin nu depinde numai) de măsura în care copiii au contribuit (sau vor contribui la un moment dat) la vreo asociere cooperativă. Și totuși, concluzia lui Buchanan n-ar trebui să fie că reciprocitatea nu-și are locul în cadrul unei teorii a dreptății, ci că reciprocitatea nu este singurul principiu care are loc în cadrul ei. Conținutul dreptății nu e epuizat de principiile reciprocității, dar reciprocitatea rămâne un fir esențial în stofa din care e croită o comunitate bună.

# 15. TIPURI DE RECIPROCITATE

TEZĂ: Ca și în cazul meritului, și în cazul mai general al dreptății, reciprocitatea este un concept-umbrelă.

## Forma canonică a reciprocității

Reciprocitatea în forma ei canonică are ca domeniu de aplicabilitate relațiile dintre adulți autonomi, nu relațiile noastre cu cei lipsiți de apărare. În mod crucial, dacă reciprocitatea are legătură cu întrebarea cum să *primești* bine, nu va avea nimic de spus despre ce anume le datorăm celor care nu-și pot aduce contribuția, fiindcă reciprocitatea are legătură cu ceea ce le datorăm celor care *și-au adus deja* contribuția. Cu privire la cei care n-au făcut nimic (și poate că nici nu pot să facă nimic) pentru a ne îndatora, reciprocitatea nu ne spune ce să facem. Nu ne spune nici de ce. Mai general, nu ne spune când sau cum sau de ce să facem prima mutare, fiindcă în primul rând reciprocitatea are în vedere răspunsul la prima mutare a altcuiva.

Intrăm pe tărâmul reciprocității când ne întrebăm cum să le răspundem celor care ne-au făcut un serviciu. Dacă nu e aceasta întrebarea, reciprocitatea nu e răspunsul.

## Reciprocitatea tranzitivă

Sau cel puțin reciprocitatea în forma ei canonică nu este răspunsul. Există însă variațiuni pe tema reciprocității care iau în considerare întrebări mai cuprinzătoare cu privire la obligația morală. Reciprocitatea în forma ei canonică ne obligă să întoarcem

servicii binefăcătorilor noștri inițiali. Mă refer la această formă de reciprocitate spunându-i reciprocitate *simetrică*.

Uneori, răspunsul potrivit la o favoare nu este s-o întorci, ci „s-o dai mai departe". Când ne ajută un profesor, îi suntem recunoscători. Totuși, este un lucru deopotrivă ciudat și obișnuit să recunoaștem că avem datorii față de profesori dând mai departe beneficii celor pe care îi putem ajuta la rândul nostru, așa cum ne-au ajutat pe noi profesorii noștri. Numesc aceasta reciprocitate *tranzitivă*. După ce primim un beneficiu pentru care n-am făcut nimic, suntem îndatorați. Balanța morală este dezechilibrată. Modalitatea canonică de-a echilibra balanța este să-i întoarcem serviciul binefăcătorului nostru, așa cum dictează reciprocitatea simetrică. Dar modalitatea canonică nu e singulară. O altă modalitate este să dăm serviciul mai departe, așa cum dictează reciprocitatea tranzitivă. Reciprocitatea tranzitivă are legătură mai puțin cu *întoarcerea* unui serviciu și mai mult cu cinstirea acestuia – cu justificarea lui. A da serviciul mai departe poate că nu-l răsplătește pe binefăcătorul inițial, dar poate constitui o modalitate de a mulțumi. Sportivii profesioniști dau bani facultăților pe care le-au absolvit. Chiar dacă unii încearcă să întoarcă un serviciu facultății, alții încearcă să cinstească facultatea colaborând cu ea în beneficiul generației următoare.[17] Intenția nu este atât de a răsplăti favoarea, cât de a o da mai departe.[18]

Atât reciprocitatea simetrică, cât și cea tranzitivă sunt încercări de a face un bine proporțional cu binele primit. Firește,

---

17. Absolvenții care pun la dispoziție fonduri pentru burse n-au crescut cu tânăra generație de studenți care beneficiază de pe urma filantropiei lor, însă se pot simți apropiați de aceasta în virtutea faptului că-și imaginează studenții înfruntând obstacole similare. Îi mulțumesc lui Walter Glannon pentru această idee.

18. Există și *răzbunare* tranzitivă – a te răzbuna pedepsind nevinovați care împărtășesc naționalitatea sau religia făptuitorului. Răzbunarea tranzitivă ne aruncă în coșmar în aceeași măsură în care reciprocitatea tranzitivă ne exaltă.

cazurile nu sunt similare, însă sunt variațiuni pe această temă. Cititorii sunt invitați să rostească „reciprocitate“ pentru a se referi doar la reciprocitatea simetrică, rămânând să rostească altceva, să zicem „șmeciprocitate“, pentru a desemna ceea ce numesc eu reciprocitate tranzitivă. Nu contează ce sunete folosim, câtă vreme înțelegem legătura existentă între ele: ambele sunt moduri de-a încerca să faci un bine proporțional cu binele primit.

În cazul simetric, favoarea este răsplătită. Însă uneori este imposibil să răsplătești favoarea. Alteori, ar fi nepotrivit. Dacă beneficiul inițial este un dar, orice tentativă de a răsplăti cu aceeași monedă întâmpină riscul de a arunca darul în derizoriu. Așadar, dacă ne dăm seama de acest lucru, am putea în loc de asta să-l dăm mai departe, explicit sau implicit în numele binefăcătorului inițial. Dând favoarea mai departe, restabilim în relație cu noi simetria dintre ce am dat și ce am primit. Dacă nu avem posibilitatea sau nu trebuie să încercăm să restabilim simetria în relație cu binefăcătorul inițial (între ce a oferit binefăcătorul și ce a primit), atunci e posibil ca reciprocitatea tranzitivă să fie tot ce putem face pentru a echilibra balanța.

Am spus că datoriile bazate pe reciprocitate sunt în mod inerent vagi. Intuitiv, datoriile bazate pe reciprocitatea tranzitivă posedă toate semnele caracteristice ale unei datorii kantiene imperfecte. (Adică tind să fie ambigue cu privire la ce trebuie să faci, pentru cine și dacă are cineva dreptul să le impună.) Totuși, deși datoriile bazate pe reciprocitatea tranzitivă sunt imperfecte, nedeterminarea lor are limite. De exemplu, dacă mă simt îndatorat față de universitatea pe care am absolvit-o, o donație consistentă către o universitate rivală din același stat poate fi o faptă foarte bună, dar nu reprezintă o modalitate de a mulțumi universității mele.[19]

---

19. Au oare actele de reciprocitate succes numai dacă reușesc să comunice beneficiarilor (și/sau binefăcătorului inițial) că actul are ca scop recunoașterea primirii unei favori? Presupun că nu; presupun că ne-am putea asuma sarcina personală de a răsplăti o datorie către societate și că

Unii oameni se simt îndatorați față de societate ca întreg și încearcă să dea ceva înapoi societății înseși. Am putea numi asta un fel de reciprocitate simetrică, una care consideră societatea atât beneficiar, cât și binefăcător inițial. Uneori, n-am putea distinge din punct de vedere comportamental între acest tip de reciprocitate simetrică și ceea ce numesc eu reciprocitate tranzitivă. Să spunem că Bob și Hilda donează fiecare sânge Crucii Roșii. Bob vrea să răsplătească Crucea Roșie (considerată binefăcător inițial) pentru că i-a salvat fiul. Hilda vrea să dea mai departe unui beneficiar anonim o favoare cu potențialul de a salva vieți, ca o modalitate de a mulțumi pentru donația de sânge anonimă care i-a salvat fiica.[20] Hilda nu consideră că-și *răsplătește* binefăcătorul inițial (donatorul de sânge anonim), dar consideră că gestul ei e un fel de salut la adresa acelui donator. Nu cred că acest lucru este foarte important. Bob și Hilda înșiși ar putea trece ușor cu vederea diferența dintre motivele lor.

Totuși, atunci când cineva denumește un fond destinat burselor cu numele unui părinte sau fost profesor, nu avem de-a face cu un caz standard de reciprocitate simetrică între parteneri de tranzacție. Nu este nici doar o alăturare într-un efort colectiv menit să susțină o structură socială (deși parțial poate fi așa ceva). Nu este nici un gest de recunoștință nebuloasă față de societate. Este o modalitate de a cinsti o anumită persoană.[21] Firește, putem și uneori chiar simțim o recunoștință

---

am putea reuși după propria noastră apreciere fără să explicăm vreodată cuiva motivația noastră. Totuși, presupun că de obicei considerăm că actele noastre de reciprocitate au succes numai dacă reușesc să comunice că plătim sau cel puțin că recunoaștem o datorie.

20. Am inclus fiul și fiica în exemplu pentru că, dacă Bob și Hilda ar fi primit ei înșiși transfuzii, n-ar fi fost eligibili să doneze sânge potrivit regulilor actuale ale Crucii Roșii.

21. Becker (1986, p. 111) spune că, dacă darul inițial „nu este destinat unei anumite persoane, ci menit să susțină o structură socială care să furnizeze asemenea beneficii multor oameni, putem conchide (în absența

nebuloasă, care poate motiva reciprocitatea tranzitivă. Odată, seara târziu, mergeam cu autobuzul în Vancouver. O asiatică care nu vorbea engleza încerca să-i comunice şoferului că ea caută un anumit hostel destinat tinerilor, dar că s-a rătăcit. Văzând că n-are noroc cu şoferul, era cât pe ce să coboare din autobuz pe o stradă pustie, în toiul iernii, la ora 22:00, fără să aibă idee ce urmează să facă.

Nu-i datoram nimic, sau, cel puțin, nimic explicabil în termenii reciprocității simetrice. Cu toate acestea, i-am văzut expresia feței pe când se pregătea să coboare, ceea ce m-a făcut să-mi aduc aminte cu tristețe cum e să fii singur şi pierdut într-un loc a cărei limbă nu o vorbim. Aşa că i-am transmis că o voi ajuta să ajungă unde voia să meargă. Am coborât în altă parte, am consultat o hartă şi am mers către altă stație unde am urcat-o în alt autobuz, asigurându-mă că şoferul o va lăsa la hostel. Autobuzul a plecat cu ea înclinându-şi capul la geam, în timp ce eu mă simțeam recunoscător. Recunoscător pentru ce? Sincer, nu sunt sigur. Recunoscător, presupun, pentru că trăiesc într-o lume în cea mai mare parte binevoitoare şi recunoscător pentru oportunitatea de a mulțumi lumii pentru bunăvoință contribuind cu puțin la ceea ce o face binevoitoare.

## Reciprocitatea ca valoare

Reciprocitatea simetrică are în vedere datoriile față de binefăcătorii noştri. Reciprocitatea tranzitivă este o variațiune pe această temă, care are în vedere datoriile pe care le recunoaştem

---

dovezilor contrare) că o răsplată menită aceluiaşi scop ar fi potrivită". Becker are dreptate şi descrie o subcategorie a ceea ce eu numesc reciprocitate tranzitivă. Categoria mai largă nu necesită ca favoarea inițială să nu fie destinată unei anumite persoane. Când profesorul tău te-a ajutat cu ani în urmă, reciprocitatea tranzitivă poate fi luată în calcul chiar dacă favoarea ți-a fost destinată ție, în mod specific. Chiar şi atunci, gestul de a întoarce favoarea poate fi nefezabil sau nepotrivit. Astfel, chiar şi atunci, uneori cel mai adecvat răspuns la o favoare este s-o dai mai departe.

nu întorcând favoarea care le-a dat naștere, ci dându-le mai departe. Ambele sunt idei referitoare la îndatorare – referitoare la modul în care ne constrânge reciprocitatea. Ce-ar fi dacă ne-am gândi la reciprocitate ca la o valoare, mai precis ca la o valoare pe care ar trebui s-o promovăm?

Să presupunem că nu suntem siguri dacă copiii noștri vor deveni adulți autonomi, dispuși și capabili să ducă o viață de adepți ai reciprocității. Să presupunem că avem credința că ar fi *mai bine* dacă ar fi așa – mai bine pentru ei, nu doar pentru viitorii lor vecini și parteneri. În acest caz, ne-am putea considera noi înșine obligați nu să plătim o datorie, ci să promovăm o valoare. Mai exact, promovăm înclinația de plăti datorii și facem educație pentru dezvoltarea acelui gen de caracter căruia îi face plăcere să folosească acea înclinație.[22]

Când privim astfel reciprocitatea, considerăm că noi înșine datorăm generației următoare altceva decât simpla reciprocitate, ceva care nu are nimic de-a face cu ce au făcut copiii pentru noi și totul de-a face cu ce pot deveni ei cu ajutorul nostru.[23] Când copiii cresc, le revine datoria de a trăi ca niște adulți responsabili, ceea ce include (de pildă) acțiunea pe bază de reciprocitate. În virtutea acelei obligații viitoare, încercăm să-i punem pe copii într-o poziție de unde să-și îndeplinească obligația în mod onorabil.

Principala acuzație a lui Buchanan împotriva dreptății ca reciprocitate este că oricine crede că poziția de membru într-o comunitate morală este disponibilă doar celor capabili să acționeze pe bază de reciprocitate ia reciprocitatea prea în serios. Buchanan

---

22. Valorizăm reciprocitatea în sine, dar ceea ce *promovăm* este disponibilitatea și capacitatea de a răspunde cu aceeași monedă, fiindcă la un moment dat liberul-arbitru trebuie să preia ștafeta. Îi mulțumesc lui Michael Smith pentru această idee.

23. În cazul copiilor, acționăm în numele a ceea ce *pot* ei deveni. În cazul beneficiarilor adulți (când ideea este să promovăm reciprocitatea ca valoare) fixăm intuitiv un standard mai înalt; cu alte cuvinte, condiționăm datoriile de ceea ce *va* deveni o persoană, sau ceea ce *intenționează* în mod realist să devină.

are dreptate. Putem adăuga o idee complementară: nici ceea ce numește Buchanan dreptate ca reciprocitate nu reușește să ia reciprocitatea *suficient* de în serios. Ne naștem incapabili de reciprocitate. Astfel, de vreme ce reciprocitatea stă la temelia unei comunități viabile, o comunitate morală nu va considera de la sine înțeleasă capacitatea de a acționa în baza reciprocității. Va face *eforturi* pentru a-i îndemna pe oameni să fie adepți ai reciprocității, în timp ce cetățenii morali acceptă, ca o responsabilitate individuală, să contribuie la crearea unei comunități care încurajează reciprocitatea.

În mod normal considerăm reciprocitatea ca pe o constrângere în procesul de deliberare morală – ca pe o datorie de a întoarce favoruri. Însă reciprocitatea ca valoare are un rol diferit în deliberarea morală. Reciprocitatea ca valoare este un țel, nu o constrângere.

## Alienare, reciprocitate și idealul parteneriatului egal

Becker spune că, dacă actul A nu e perceput ca un *bine*, ca un *răspuns*, și perceput astfel la timp pentru a influența interacțiunile viitoare, atunci actul A nu va avea nici un sens ca act bazat pe reciprocitate.[24] Aceasta este o exagerare, dar Becker are dreptate într-o privință. Ideea lui Becker este că, fără aceste caracteristici, actele inspirate de reciprocitate nu pot avea valoarea instrumentală canonică a reciprocității, anume să ne ajute să formăm relații reciproc avantajoase. Totuși, este o exagerare să sugerezi că, dacă reciprocității îi lipsește *acest* sens, nu are *nici un* sens. Reciprocitatea are și alte scopuri în afara celui canonic. Acțiunea pe bază de reciprocitate nu trebuie să aibă mereu în vedere facilitarea interacțiunilor viitoare. Putem întoarce o favoare din simplul motiv că datorăm o favoare. Sau putem întoarce o favoare în semn de recunoaștere și sărbătorire a umanității noastre comune.

24. Becker 1986, p. 107.

Pasajele din Marx pe care le găsesc cele mai revelatoare sunt remarcile sale despre alienare.[25] Mă socotesc norocos că trăiesc în tipul de societate printre criticii căreia Marx ocupă un loc de frunte, și totuși găsesc remarcile sale despre alienare corecte. E adevărat că societatea liberală alienează anumiți oameni: munca lor, sinele lor, posesiunile lor, specia lor, chiar și natura însăși li se par unora forțe necunoscute cu care se confruntă. E posibil ca societatea liberală să fie mai puțin alienantă decât pretind criticii ei și în mod evident mai puțin alienantă decât alternativele realiste, în parte fiindcă le dă voie oamenilor să se asocieze în ce condiții vor. Le permite oamenilor să creeze comunități mai închegate. Însă asta nu înseamnă că nu e alienantă.

Poate că alienarea face parte din condiția umană. Poate că nu există nici un tratament pentru ea, sau cel puțin nici un tratament permanent care să dea roade la nivel de societate. Totuși, putem rezolva problema la nivel personal. La nivel personal, refuzul de a acționa pe baza reciprocității este unul dintre cele mai alienante lucruri pe care le putem face. (Gândiți-vă o clipă la faptul că și refuzul de a *accepta* favoruri poate fi de asemenea alienant.) Când nu răspundem, nu ne refuzăm doar beneficiile materiale specifice sprijinului reciproc, ci și relațiile care ne fac să ne simțim vizibili și valoroși. Stomatologul meu mi-a făcut odată o lucrare minoră și, din motive pe care nu le înțeleg în întregime, a refuzat să-mi ia bani pentru ea. Ar fi fost o greșeală din partea mea dacă i-aș fi răspuns trimițându-i un cec, dar și dacă nu i-aș fi trimis un bilet de mulțumire sau dacă nu mi-aș fi exprimat altcumva recunoștința. Nu e o chestiune de simplă prudență. Mai degrabă, la mijloc e ceea ce oamenii ca stomatologul meu și ca mine trebuie să facă pentru a-și menține o imagine vie de sine, o imagine de agenți respectați pe drept într-o lume populată de agenți respectați pe drept.

---

25. Vezi, de exemplu, colecția de eseuri ale tânărului Marx, editată de Easton și Guddat (1967, pp. 287–301).

În cel mai bun caz, irosirea unei oportunități de a acționa pe bază de reciprocitate irosește o șansă de afirmare reciprocă – șansa de a afirma că partenerul nostru a fost îndreptățit să ne considere demni de încrederea lui. Acțiunea pe bază de reciprocitate le arată partenerilor noștri că îi valorizăm ca scopuri în sine. Mai implicit, însă la fel de evident, cinstirea celor care ne tratează ca scopuri în sine arată că noi *înșine* ne considerăm scopuri în sine.

În consecință, nu cred că reciprocitatea și recunoștința se impun doar în raport cu oamenii care fac mai mult decât le dictează datoria. Întrucât reciprocitatea și recunoștința sunt forme de afirmare reciprocă, are sens să le fi recunoscător și celor care-și fac doar datoria. Dacă observ că șoferii au un comportament adecvat în condiții de trafic aglomerat și le fac cu mâna în semn de apreciere, fac șoseaua un loc mai sigur și mai prielnic pentru comportamentul politicos. Dacă le mulțumesc casierilor pentru buna servire – nu mai bună decât le dictează datoria, însă suficient de bună – fac acel magazin un loc mai prielnic pentru muncă și cumpărături.

Competența normală este o realizare, nu e ceva prezent din oficiu, care să nu presupună eforturi. A-ți face datoria este o realizare; nu e greșit să le recunoști meritul celor care reușesc asta. Chiar dacă reacția obișnuită și previzibilă la comportamentul obișnuit și previzibil este să nu-ți arăți aprecierea, nu e nimic rău dacă supralicitezi. Cei care acționează pe baza reciprocității nu se dau în lături să recunoască meritul; intenția lor nu e să plătească minimul posibil pentru favoruri a căror valoare este maximală, ci mai degrabă să recunoască bucuroși rolurile pe care ei și partenerii lor le joacă în asocieri cooperative.[26]

---

26. Nu vreau să neg intuiția lui Gauthier potrivit căreia un agent își poate maximiza câștigul personal dacă devine un „maximizator constrâns de reguli". În anumite împrejurări, acțiunea constrânsă de reguli caracterizează genul de jucător căutat de oameni pe post de partener de tranzacții, pe când maximizarea „neconstrânsă" caracterizează genul de jucător pe care oamenii îl evită.

Întâlnim aici un element de respect egal și tratament egal care face parte din esența acțiunii reciproce. Mai mult, chiar dacă oamenii sunt inegali pe o anumită dimensiune, ei pot inventa noi condiții de interacțiune, care să accentueze dimensiunile în cadrul cărora au cel mai mult de oferit unii altora. În calitate de adepți ai reciprocității, oamenii *creează* dimensiuni în interiorul cărora pot avea relații ca egali. Astfel de dimensiuni nou create nu reprezintă un panaceu pentru relele societății, dar adepții reciprocității pot și reușesc să-și amelioreze problema personală a alienării prin intermediul relațiilor cu ceilalți.

Reciprocitatea e contrariul „atomismului" despre care criticii liberalismului spun, în mod greșit, că este o caracteristică a societății liberale.[27] Adepții reciprocității știu că o tranzacție care decurge bine este o afirmare reciprocă și, în consecință, că participarea la astfel de tranzacții constituie o afirmare de sine. Alienarea este în mod fundamental o problemă personală. Antidotul la alienare este afirmarea activă a umanității noastre comune – genul de afirmare pe care o practicăm atunci când practicăm reciprocitatea. În special reciprocitatea tranzitivă reprezintă o cale de a ne bucura de umanitatea noastră comună. Aceasta nu reprezintă doar o soluție de compromis.

Două avertismente. În primul rând, dat fiind că reciprocitatea întărește solidaritatea în cadrul unui grup, e posibil să exacerbeze alienarea dintre grupuri, chiar dacă unii indivizi ameliorează problema relațiilor dintre grupuri formând relații personale cu membrii altor grupuri. Agenții, nu clasele sociale, acționează pe bază de reciprocitate, așa că reciprocitatea dărâmă barierele de clasă la nivel de individ, nu la un nivel mai general. În al doilea rând, nu e nevoie ca tranzacțiile de piață să se ridice la nivelul idealului afirmării reciproce. Clienții și casierii care nu se privesc în ochi nu se ajută unii pe ceilalți să nu se mai simtă

27. Pentru o discuție fecundă a problemei atomismului, vezi Taylor 1995, pp. 139 și urm.

alienați. Totuși, un client care își face un obicei din a remarca atunci când vânzătorii își fac bine treaba reduce într-adevăr cantitatea de alienare în lume. Banii reprezintă rareori singurul lucru pe care-l doresc vânzătorii de la clienții lor.

# 16. DATORII FAȚĂ DE SOCIETATE ȘI NUMĂRĂTOAREA DUBLĂ

TEZĂ: Persoanele nu au datorii doar în virtutea faptului că fac parte dintr-o societate. Dacă au datorii, vor avea aceste datorii în virtutea istoriilor lor individuale, unice.

## Problema numărătorii duble

Uneori, pentru a fundamenta obligațiile politice (în special obligația de a plăti impozite), se invocă un principiu al reciprocității. În mâinile comunitarienilor și ale naționaliștilor, astfel de argumente încep cu faptul că, în cuvintele lui Lawrence Becker, „nimeni nu este doar produsul propriilor sale acțiuni. Orice există bun în viața noastră este, în parte, un rezultat al acțiunilor altora“[28]. Ce vrea să spună Becker? Am putea crede că Becker e pe cale să conchidă că, deși avem o datorie față de societate pentru ce a făcut societatea pentru noi, nu merităm apreciere pentru ce am făcut noi în schimb. Nu este așa. De fapt, Becker spune următoarele, sub forma unei parabole:

> Cunosc un om care are impresia că e mereu dator…
>
> Se poartă de parcă n-ar avea niciodată dreptul la nimic. De parcă bunăvoința, intențiile bune și grija celorlalți nu i s-ar cuveni niciodată pe drept sau pentru că așa e rațional, ci ar fi mereu ceva de admirat.
>
> Le e recunoscător părinților lui, deși are grijă de ei la bătrânețe. Îi este recunoscător și loial patronului lui, deși acesta abia dacă-i remarcă contribuția. Și față de țara lui este recunoscător (intensitatea acestor sentimente este jenantă), deși a suferit pentru ea.
>
> E conștient de lucrurile pe care le face pentru alții. Crede doar că tot ce reprezintă el și tot ce are le datorează lor. Fără ei, n-ar fi reușit niciodată nimic. Fără ei, s-ar prăbuși ca un castel de cărți de joc.

28. Becker 1980a, p. 9. Vezi și Becker 1980b, p. 414.

> Își imaginează că este o datorie care nu poate fi plătită. Nu crede că el reprezintă un atom – un individ solitar, singuratic, autarhic, care-și asigură de unul singur o viață bună…
>
> E un prost.[29]

Becker ne avertizează să nu presupunem că e mereu de acord cu naratorul acestor parabole (care sunt răspândite prin toată cartea lui). Așadar, e posibil ca Becker să nu fie sigur că omul din povestea lui e un prost. Becker ar putea fi de acord că nu e nimic prostesc în a fi recunoscător „până în pânzele albe". O prostie e însă să nu-ți dai seama că datoria e limitată și poate fi plătită. O fi o prostie să ne considerăm „atomi", dar nu e nici „atomism", nici o dovadă de prostie să credem că e posibil să fi pus și noi umărul. Notă: să simțim că am pus și noi umărul nu e același lucru cu a fi nerecunoscători. Putem avea motive să fim *recunoscători* și să vrem să facem mai mult, chiar dacă nu avem nici un motiv să ne simțim literalmente *îndatorați*.

De prisos s-o mai spunem, pe lângă beneficiile aduse de tranzacții specifice, beneficiem și de pe urma faptului că trăim într-o societate productivă și prosperă. Oare este aceasta o favoare în plus? Dacă da, ce anume ar putea-o răsplăti? O răsplătim oare deja participând la aceleași tranzacții în urma cărora partenerii noștri obțin (în același timp în care ei, ca și voi, ajută la crearea lor) exact aceleași beneficii de fundal? E posibil să rămânem cu o datorie nedeslușită de a răsplăti societatea chiar și după ce fiecare membru al societății a plătit în întregime (exact la fel ca noi) serviciile de care a beneficiat?

Nu vreau să spun că răspunsurile la aceste întrebări sunt evidente. Ceea ce vreau să spun este că, oricum am răspunde la aceste întrebări, trebuie să fim atenți să rezistăm tentației dublei numărători în căutarea fundamentelor obligațiilor față de societate. Nu se poate spune că un angajat care vine la serviciu în fiecare zi și dă tot ce are mai bun n-a făcut până acum decât *să ia.* Trebuie să

29. Becker 1986, p. 6.

ținem minte că, la fel cum tranzacțiile la care participă milioane de oameni ne îmbogățesc viețile, și tranzacțiile noastre îmbogățesc milioane de vieți în schimb. Ar fi o greșeală să subevaluăm vreuna din cele două părți ale ecuației. E rău ca Jane să subevalueze contribuțiile altora la viața ei, dar nu e mai rău decât ce facem noi atunci când subevaluăm contribuția ei la viețile altora; ambele cazuri exemplifică aceeași eroare.

Uneori vorbim ca și cum singura modalitate de „a da ceva înapoi" societății este de a plăti impozite, dar orice mecanic decent face mai mult pentru societate reparând mașini decât plătind taxe. Sau, dacă acest lucru nu e evident, atunci gândiți-vă la Thomas Edison. Orice sumă de bani pe care Edison ar fi plătit-o societății sub formă de impozite pălește în comparație cu contribuția lui Edison la societate, anume becul cu incandescență. Noi i-am oferit lui Edison o avere, dar ceea ce i-am oferit noi lui Edison nu reprezintă nimic în comparație cu ce ne-a oferit el nouă.

## Dacă talentul îți aparține, ar trebui să te alegi cu toate beneficiile?

Uneori sunt întrebat de ce cred că oamenii talentați ar trebui să se aleagă cu *toate* beneficiile care rezultă din exercitarea talentelor lor, însă firește că nu cred asta. Ceea ce cred este că, atunci când oamenii înzestrați cu talent intră pe piață cu talentul lor, au loc efecte în lanț care propagă beneficii reciproce. Speranța de viață aproape *s-a dublat* în decursul unui singur secol plin de tragedii și totuși progresist din punct de vedere tehnologic (și din punct de vedere cultural, în anumite privințe) și din câte știm nu e imposibil să continue să crească în secolul care urmează. Societățile libere progresează. Ele nu progresează fără oameni ca Thomas Edison (ale cărui becuri au contribuit cu siguranță la creșterea speranței de viață), dar, pe de altă parte, societățile libere tind să producă oameni precum Thomas Edison.

În mod normal, Jane trebuie să aducă ceva pe piață înainte să poată lua ceva. Acest fapt care caracterizează piețele nu place tuturor, dar ar fi o dovadă de inconsistență să observăm acest fapt și apoi să declarăm că Jane ar trebui să dea ceva înapoi societății, ca și cum n-ar fi dat deja ceva. Asta nu înseamnă că Jane ar face o greșeală dacă s-ar gândi la moștenirea pe care o lasă lumii, și astfel la cum să dea și mai mult înapoi societății. Greșit ar fi să credem că, dacă Jane e bogată, înseamnă că încă nu și-a adus contribuția.[30]

Dacă Jane face parte din rețele care aduc membrilor beneficii reciproce, atunci prin însuși acest fapt ea își aduce mai mult sau mai puțin contribuția la constituirea și susținerea acelor rețele. E adevărat că, dacă Jane primește o răsplată medie într-o societate ca a noastră, ea va primi un pachet de o valoare uluitoare (mai mult decât și-ar fi putut imagina relativ recent, adică în urmă cu un secol, până și Edison). Faptul că din contribuțiile mici ale fiecăruia rezultă câștiguri imense pentru aproape toți o îndreptățește pe Jane să fie recunoscătoare că ia parte la această întreprindere. Totuși, dacă fiecare face câte puțin, atunci contribuția lui Jane constă în a face o mică parte. În mod evident, o persoană medie *primește* mult, dar aceasta nu lămurește ce înseamnă o parte medie din ceea e de făcut.[31]

---

30. De fapt, Jane se poate bucura de niște bunuri – bunuri publice – fără să aducă nimic pe piață, dar și în acest caz, dacă precizăm exact în ce constă contribuția necesară a lui Jane, e posibil ca Jane să și-o fi adus deja. Dacă vecinii lui Jane își decorează casa de Crăciun, îi îmbogățesc viața lui Jane. Dar dacă Jane își decorase și ea casa cu decorațiuni comparabile, atunci și-a adus deja contribuția.

31. Jane poate datora mai mult decât atât, dar datoriile ei suplimentare nu intră, evident, în sfera reciprocității. Sau poate că există o diferență între perspectiva agentului și a observatorului cu privire la ce datorează Jane. Adică, chiar dacă fiecare favoare făcută vreodată lui Jane ar fi răsplătită (nu neapărat de Jane însăși), are sens situația în care Jane simte atâta recunoștință, încât alege să reacționeze ca și cum ar fi literalmente

## Concluzie

Concluzia este controversată, în nici un caz acceptată de o majoritate, așa că voi exprima ideea din nou, cu cuvinte diferite. Dacă societății i-ar fi mai bine fără Jane, atunci avem motive să spunem că Jane are o datorie neplătită față de societate. Jane nu „și-a dus povara". Dar dacă Jane a contribuit deja suficient de mult încât să îmbogățească societatea în virtutea faptului că Jane e un membru al societății, atunci nu avem nici o bază să spunem că Jane are o datorie neplătită față de societate. Faptul că lui *Jane* îi este cu mult mai bine fiindcă face parte din societate nu determină o eventuală datorie a lui Jane față de societate. Dacă Jane are sau nu o datorie depinde de eventualitatea în care *societății* îi este mai bine, la rândul ei.[32]

## Discuție

Ne e mai bine dacă trăim în societate decât fără ea. De asemenea, ne e mai bine cu soarele decât fără el. Și ce dacă? Ne face soarele o favoare? Dar societatea?

---

îndatorată. O astfel de atitudine e comună printre filantropi și nu văd nici un motiv s-o pun sub semnul întrebării.

32. Am lăsat deschisă întrebarea dacă entitățile colective pot face sau primi favoruri. Unele entități colective – corporațiile, de pildă – sunt agenți, sau se aseamănă cu agenții în sensuri cruciale. Vezi Rovane 1998. Societățile însă abia dacă se aseamănă cu entitățile și cu atât mai puțin cu entitățile intenționale. Poate că o societate se aseamănă suficient de mult cu o entitate încât să i se poată face o favoare, însă nu se aseamănă suficient de mult cu un agent astfel încât să facă o favoare.

# 17. LIMITELE RECIPROCITĂȚII

TEZĂ: Nici un principiu unic nu reprezintă mai mult decât un element al dreptății. Însă principiile reciprocității sunt în centrul unei societăți drepte.

## Reciprocitatea și structura de bază

Allen Buchanan spune: „În măsura în care dreptatea ca reciprocitate nu are posibilitatea conceptuală să ia în considerare dreptatea sau nedreptatea alegerii cadrului fundamental pentru cooperare și, în consecință, alegerea criteriilor de selecție pentru membrii clasei contribuitorilor, este o perspectivă superficială. Într-adevăr, dreptatea ca reciprocitate este incapabilă fie și numai să recunoască probabil cea mai mare nedreptate pe care o poate suferi cineva: excluderea moralmente arbitrară din clasa subiecților dreptății.“[33]

Întâi, o observație preliminară: ceea ce Buchanan numește „superficial“ nu este ceva rău. Structura de bază nu este singura entitate care are o funcție de îndeplinit. Ar fi o prostie să credem că societatea noastră e dreaptă numai dacă structura ei de bază garantează de una singură că primim cu toții ceea ce ni se cuvine. Mult din ceea ce ni se cuvine ajunge la noi prin intermediul celorlalți, nu prin intermediul structurii de bază. În mod inevitabil, cetățenii poartă (și trebuie să beneficieze de încrederea noastră) o mare parte din responsabilitatea de a se asigura că ei și vecinii lor sunt tratați echitabil, în limitele

33. Buchanan 1990, p. 239.

rațiunii. Nu orice chestiune din sfera dreptății ține de structura de bază.[34]

Trecând însă de observațiile preliminare, sunt de acord cu Buchanan că ar fi ciudat ca o teorie să nu aibă nimic de spus despre structurile de bază care formează fundalul pe care au loc schimburile reciproce de zi cu zi. Pe de-o parte, oamenii care își desfășoară activitatea din poziția în care se găsesc, într-o manieră profitabilă pentru toți cei implicați, transformă societatea într-o întreprindere cooperativă care aduce avantaje reciproce. Totuși, ar fi absurd să interpretăm acest fapt ca și cum ar decurge din el că abolirea sclaviei e dreaptă sau nu în funcție de eventualitatea în care e profitabilă atât pentru sclavi, cât și pentru proprietarii de sclavi.

Firește că nimeni nu spune asta. De fapt, nu e obligatoriu ca dreptatea ca reciprocitate să fie un concept atât de simplist. În primul rând, reciprocitatea, chiar și cea simetrică, nu implică așa ceva. Reciprocitatea simetrică privește datoriile oamenilor față de binefăcătorii lor. Ea nu spune nimic cu privire la problemele care țin de structura de bază, recunoscând în mod corect că reciprocitatea (în special reciprocitatea privită ca o constrângere) nu e decât un subdomeniu al domeniului mai cuprinzător al dreptății. Reciprocitatea simetrică nu are pretenția că poate explica de ce sclavia e greșită din punct de vedere moral.

În al doilea rând, reciprocitatea ca valoare *este* relevantă pentru evaluarea structurii de bază. Ea poate răspunde la întrebări la care reciprocitatea simetrică nu poate răspunde, poate chiar și la întrebări precum cea referitoare la sclavie. Pe baza unei concepții a reciprocității ca valoare, putem evalua structura de bază punând întrebarea dacă respectiva structură de bază încurajează norme ale reciprocității; dacă îi pune pe oameni în poziția de a relaționa între ei ca adulți autonomi, în moduri reciproc avantajoase; dacă îi pune pe oameni în poziția

34. Cu privire la acest subiect, vezi în special Tomasi 2001, cap. 6.

de a relaționa unii cu ceilalți în moduri care-i fac să se bucure că sunt vecini.[35]

După cum subliniază Buchanan, capacitatea de a contribui este în parte determinată social. Nu suntem produsul propriilor noastre acțiuni. Sunt de acord. Cu siguranță, tehnologia modernă le permite celor cărora le lipsește forța brută (în special femeilor) să contribuie mult mai mult la viața economică, și pe o bază mai egală – mai reciprocă – decât ar fi fost imaginabil cu câteva generații în urmă. Și ce dacă? În mod evident, nu decurge de aici că ar trebui să subestimăm contribuțiile celor care nu sunt produsul acțiunilor proprii. Dimpotrivă, dacă ideea că nu suntem produsul acțiunilor proprii are vreo relevanță practică, aceasta nu este că ar trebui să apreciem mai puțin femeile (sau bărbații) pentru contribuțiile lor, ci că ar trebui să aplaudăm societatea noastră pentru că le pune pe femei (și pe bărbați) în poziția de a contribui atât de mult cât o fac.

Astfel, dacă Buchanan are dreptate când spune că structurile sociale joacă rolul de a-i ajuta pe oameni să-și aducă contribuția, acest fapt *fundamentează*, mai degrabă decât exclude, posibilitatea noastră de a evalua și uneori de a condamna structurile sociale (inclusiv sclavia) în funcție de cât de bine joacă acest rol. O teorie care încorporează reciprocitatea ca *valoare* are, în consecință, multe de spus cu privire la structurile sociale.

Iată un contrast esențial între reciprocitatea pe post de constrângere și reciprocitatea ca valoare: dacă aplicăm reciprocitatea drept constrângere la structura socială, am putea conchide că o structură socială ar trebui să distribuie beneficiile cooperării direct

35. Nu vreau să spun că reciprocitatea ca valoare poate constitui temelia unei explicații complete sau fundamentale a imoralității sclaviei, ci doar că este relevantă pentru acest subiect într-un mod în care reciprocitatea simetrică nu este. Ideea că oamenii merită o șansă (cap. 8), că se impune ca oamenii să fie tratați similar (cap. 19) și ideea că suntem persoane separate cu îndreptățiri distincte (partea 6) ar trebui să fie incluse într-o explicație mai completă.

proporțional cu contribuțiile oamenilor. În contrast, formula prescrisă de reciprocitatea ca *valoare* nu este distribuția direct proporțională cu contribuțiile, ci distribuția cu scopul de a produce cetățeni doritori și capabili de a acționa în baza reciprocității – de a participa la tiparele recunoașterii reciproce.

### Persoanele cu dizabilități

Unii oameni răsplătesc favoruri mai ușor decât alții, așa că ne putem întreba dacă cei care o fac cu mai multă greutate sunt într-o poziție diferită cu privire la datoriile de a întoarce favoruri. Cu siguranță că uneori așa stau lucrurile, deși s-ar putea să fie greu de specificat natura exactă a diferenței. (Imaginați-vă că o persoană care poate merge normal deschide ușa pentru o persoană într-un cărucior cu rotile și că persoana în căruciorul cu rotile vrea să răspundă cu aceeași monedă, deschizând ușa următoare. Persoana care *datorează* favoarea ar putea să creadă că dificultatea suplimentară nu are nici o importanță, în timp ce binefăcătorul inițial ar putea privi cu groază perspectiva ca beneficiarul favorii să depună atâtea eforturi și s-ar putea să-și dorească ca beneficiarul să-i mulțumească pur și simplu și să lase lucrurile așa.) În orice caz, subiectul datoriilor pe care le avem unii față de ceilalți nu e epuizat de discuția cu privire la reciprocitate și acest fapt este relevant mai ales când discutăm obligațiile față de persoanele cu dizabilități.

O parte din scepticismul cu privire la reciprocitate izvorăște din grija că o societate care are la bază un ethos al reciprocității le-ar aduce prejudicii persoanelor cu dizabilități; cu alte cuvinte, că ar exclude persoanele cu dizabilități dacă ar adopta reciprocitatea drept criteriu al statutului moral. Dimpotrivă: în practică, un ethos al reciprocității tinde *să ajute* persoanele cu dizabilități să participe la viața comunităților din care fac parte. Și asta din două motive.

În primul rând, multe dizabilități sunt de natură să incapaciteze doar conjunctural. Când normele reciprocității funcționează pe post de motoare ale progresului social și tehnologic, ele le permit oamenilor să trăiască pe post de adepți autonomi ai reciprocității, ale căror dizabilități altfel ar fi fost de natură să-i incapaciteze. De exemplu, eu sufăr de o miopie extremă. Însă, fiindcă îmi pot cumpăra ochelari de la orice centru comercial, nimănui nu-i trece prin minte să mă includă în rândul persoanelor cu dizabilități. (La momentul la care scriu, „persoană cu dizabilități“ este eticheta actuală, dar ea e înșelătoare, întrucât se referă la probleme care incapacitează doar conjunctural.) Pe scurt, când totul merge bine, reciprocitatea tinde empiric să creeze condiții în care oameni ca mine nu au nevoie de mila celorlalți.

În al doilea rând, un ethos al reciprocității tinde să creeze condiții în care, când vecinii noștri cu dizabilități au realmente nevoie, noi, ceilalți, ne putem permite să-i ajutăm. Din aceste două motive, persoanele cu dizabilități au ceva concret de câștigat din încurajarea organizării societății ca asociere în care funcționează reciprocitatea, chiar dacă conceptul reciprocității este irelevant pentru sarcina teoretică a fundamentării obligațiilor speciale față de persoanele cu dizabilități.

Reciprocitatea nu ne impune să ne ajutăm vecinii, dar nu acesta e rolul reciprocității. Dacă ajutorarea celor cu dizabilități intră în sfera dreptății, aceste datorii decurg dintr-un element diferit al unei teorii pluraliste. Dar această observație nu afectează cu nimic principiul reciprocității în domeniul său de aplicabilitate, nici din perspectiva persoanelor cu dizabilități.[36] Pentru a rezuma, dacă reciprocitatea nu este elementul dreptății din care decurg obligații speciale față de persoanele cu dizabilități, asta nu înseamnă

36. Având el însuși dizabilități semnificative, Becker reflectează pe marginea unor astfel de probleme în (1998).

că reciprocitatea nu poate susține o economie și o cultură în care cei cu dizabilități diverse, de la mici la medii, nu pot duce o viață mai mult sau mai puțin normală, iar cei cu dizabilități medii și severe nu pot primi îngrjiri speciale când au nevoie de ele.

## Favorurile acceptate în contrast cu favorurile făcute

Când îmi incumbă datoria de a răsplăti o favoare? Când *accept* favoarea? Sau îmi incumbă datoria numai în virtutea faptului că *mi s-a făcut* favoarea, indiferent dacă o accept de bunăvoie sau nu? Robert Nozick imaginează un caz în care vecinii tăi înființează un sistem public de transmisie. „Ei afișează o listă de nume, unul pentru fiecare zi, iar numele tău se află printre ele. În ziua care-i este alocată (se poate face cu ușurință schimb de zile), o persoană are sarcina să se asigure că sistemul funcționează, să pună muzică, să transmită buletine de știri, să spună povești amuzante pe care le-a auzit ș.a.m.d. După 138 de zile în care fiecare persoană și-a adus contribuția, vine rândul tău. Ești obligat să faci același lucru?“[37]

Cu siguranță că nu, spune Nozick. Ideea că vecinii decid unilateral să-ți facă o favoare, apoi decid unilateral ce le datorezi în schimb, este inacceptabilă. Pe de altă parte, deși putem fi de acord că vecinii noștri nu au nici un drept să decidă unilateral ce le datorăm, asta implică cel mult că avem o oarecare responsabilitate de a decide ce răspuns să dăm. *Nu* decurge că răspunsul corect este să decidem că nu datorăm nimic. (Dacă

37. Nozick 1974, p. 93 (pentru ediția în limba română, a se vedea Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, trad. rom. de Mircea Dumitru, Humanitas, București, 1997, p. 138 – *n. t.*). Într-o discuție pe marginea poveștii lui Nozick, Simmons (1979, cap. 5) observă că e important dacă întreprinderea aduce beneficii cel puțin egale cu costul în viziunea unui potențial contribuitor. Mai bizar este că, dacă un ascultător obține beneficii, atunci contează cumva la nivel intuitiv dacă ascultătorul locuiește în cartier sau doar lucrează acolo în timpul zilei.

binele în discuție nu este un sistem public de transmisie, ci ceva incontestabil bun și important, cum ar fi un sistem de avertizare împotriva inundațiilor? Dacă binele ar fi important în mod convingător, ai fi atunci obligat să acționezi și tu când îți vine rândul, chiar dacă nu ai consimțit să pui umărul la furnizarea lui?)[38]

Mereu ni se fac favoruri pe care nu le-am cerut. Un agent moral demn de acest nume nu se bucură de ele fără să se gândească la reciprocitate. La rândul lor, vecinii demni de acest nume recunosc că, dacă problema ține într-adevăr de reciprocitate (spre deosebire de, să zicem, caracterul adecvat al furnizării voluntare a bunurilor publice), atunci beneficiarii trebuie să decidă cum să răspundă. Filozofii rămân cu o dilemă. Pentru a incumba o datorie de a acționa în baza reciprocității, trebuie să accepți o favoare ca atare, sau e suficient să ți se facă favoarea? Intuitiv vorbind, doar să ți se facă favoarea nu e întotdeauna suficient, însă nici acceptarea lipsită de echivoc nu e mereu necesară.[39]

*Specula* în domeniul reciprocității constă în a face favoruri fără să întrebi – fără să le dai beneficiarilor ocazia să refuze –

---

38. Afirmația lui Becker potrivit căreia reciprocitatea este o virtute care generează datorii ce nu pot fi impuse este analogă cu afirmația lui Wellman (1999), potrivit căreia recunoștința este o virtute, dar nu o datorie. Vezi și McConnell 1993. Simmons (1979, cap. 7) distinge două obligații ale reciprocității: corectitudinea și recunoștința. Se poate spune că distincția ar conta dacă am încerca să fundamentăm în mod specific obligația de tip politic, deși Simmons însuși conchide că nici una dintre fundamentări nu poate da roade.

39. Între a primi pasiv și a accepta fără echivoc există o poziție intermediară. *Ai fi* acceptat F, presupunând că ți s-ar fi oferit? Un doctor îi face operație de urgență unei victime a unui accident, aflată în comă. Pacienta își revine în simțiri și doctorul îi spune: „A trebuit să presupun că ați fi consimțit dacă aș fi avut posibilitatea să vă întreb.“ Dacă doctorul are dreptate, se pare că pacienta îi datorează doctorului o favoare. Dar să presupunem că pacienta ar fi vrut să moară și n-ar fi consimțit. Cu toate astea, pacienta, deși anterior bântuită de gânduri sinucigașe, acum se bucură că

pentru a-i îndatora.[40] Dacă vecinii noștri speculează, ei înfruntă riscul de a fi dezamăgiți de răspunsul care ni se pare nouă potrivit. Dacă însă ei nu speculează, ci doar vor să ne facă un bine, atunci atâta vreme cât obținem beneficii, nu vor fi dezamăgiți. Sau, dacă sunt negustători, nu speculanți, vor negocia înainte, dacă au posibilitatea, pentru a evita neînțelegerile cu privire la ce anume ar reprezenta un răspuns adecvat.

Becker spune că nu ne incumbă nici o datorie față de speculanți fiindcă speculanții nu ne aduc beneficii.[41] Aici am putea avea de-a face cu o concluzie adevărată obținută greșit. Un alt motiv pentru care nu le datorăm nici o favoare speculanților, chiar și când ne aduc beneficii, este că intenția contează.[42] Iar intenția din spatele speculei nu este inofensivă. Intenția speculantului nu este să ne facă o favoare, ci să investească în înclinația noastră de a ne simți datori. Becker și Nozick ar putea cădea de acord că, dacă intenția nu este inofensivă, ne incumbă o datorie doar dacă acceptăm de bunăvoie favoarea. În consecință, se poate spune că favorurile speculative reprezintă o categorie de favoruri în cazul cărora nu e suficient să ți facă involuntar favoarea.

---

e în viață și astfel a beneficiat de o adevărată favoare la care n-ar fi consimțit. Dacă în acel caz pacienta îi datorează doctorului o favoare, atunci consimțământul ipotetic nu este întotdeauna necesar. Se bucură de o largă acceptare poziția potrivit căreia nici consimțământul ipotetic nu e suficient, cel puțin atunci când se încearcă fundamentarea obligațiilor politice care pot fi impuse. Astfel, această propunere intermediară nu rezolvă dilema noastră, dar îi mulțumesc lui Steve Biggs pentru sugestie. De asemenea, îi mulțumesc lui Nick Sturgeon pentru că a răspuns (în cadrul unei conversații particulare) unui articol de-al meu cu privire la consimțământul ipotetic (Schmidtz 1990a), sugerând în mod corect cazul operației de urgență ca pe un caz paradigmatic în care consimțământul ipotetic ar fi semnificativ.

40. Ideea de „speculă“ vine de la Becker 1980b, p. 419.

41. *Ibid*.

42. Există o zicală, „intenția contează“. Nu văd nici un motiv de a crede că *doar* intenția contează, dar intenția contează într-adevăr. Vrem să fim apreciați.

## Favorurile adevărate și cum le răsplătim

Favorurile speculative sunt favoruri făcute cu scopul de a obliga beneficiarii. Uneori, teoreticienii care încearcă să fundamenteze obligația politică vor căuta, în fapt, un lucru pe care să-l poată *denumi* favoare și vor apela la el ca fundament al obligațiilor de a plăti impozite, a face armata ș.a.m.d. De prisos s-o mai spunem, avem o obligație de a răsplăti o favoare numai dacă ni s-a făcut în fapt o favoare. Dacă vreo persoană identificabilă ne-a făcut o favoare, atunci acelei persoane îi vom datora o favoare. Se poate spune că toți îi datorăm ceva lui Thomas Edison pentru că a inventat becul. Cu toate astea, dacă Thomas Edison a fost deja plătit pentru invenția lui, se pare că am ajuns prea târziu – favoarea a fost deja răsplătită, mai mult sau mai puțin.

Poate că le datorăm ceva celor care l-au plătit pe Thomas Edison, astfel încât scăpăm de ceea ce ar fi fost altminteri datoria noastră față de Edison? Dacă spunem asta, nu ne mai aflăm în situația în care datorăm o favoare unei persoane identificabile precum Edison. Obligația se transformă într-o datorie nebuloasă față de societate. Datorăm o favoare tuturor celor care au cumpărat vreodată vreun bec sau care au lucrat pentru o companie care a produs becuri sau care au contribuit la vânzarea becurilor pe piață către clienți ca noi.

Există un sâmbure de adevăr în această idee. Atunci, ce le datorăm acestor oameni? Probabil că ceea ce le datorăm este să le *întoarcem favoarea*. Ar trebui, cum au făcut și ei, să plătim pentru becuri și orice altceva mai consumăm, și ar trebui să ne câștigăm venitul lucrând pentru firme care produc sau fac publicitate becurilor sau le fac oamenilor viața mai bună în alte moduri. Când facem asta, răspundem cu aceeași monedă la ce au făcut ei pentru noi. Favoarea pe care ne-au făcut-o a fost să-și câștige traiul, iar noi, în schimb, ne câștigăm și noi traiul.[43]

---

43. Becker (2003) a remarcat recent, caustic: „A trăi într-un sistem politic pe care nu l-am ales și pe care nu-l putem părăsi, un sistem care

## Când trebuie impuse datoriile reciprocității?

Nozick a identificat problema favorurilor speculative, iar Becker i-a dat un nume. S-ar putea ca Becker să aibă și o soluție parțială: dacă vecinii noștri speculează, faptul că noi doar recepționăm favorurile lor nu ne obligă să răspundem cu aceeași monedă. Această soluție lasă deschise întrebările referitoare la ce le datorăm vecinilor care nu speculează, ci încearcă în mod onest să furnizeze împreună un bun public.

Am putea lăsa deschise astfel de întrebări, sau le-am putea include în categoria întrebărilor care țin de conștiința fiecăruia. Dacă nu cumva intenționăm să transformăm datoriile reciprocității în justificări ale coerciției, putem accepta faptul evident că datoriile reciprocității sunt imperfecte. Obținem beneficii din surse dispersate. La nivel intuitiv, ar trebui să fim recunoscători și ar trebui să fim dispuși să facem parte din rețeaua de bunăvoință care îmbunătățește viața oamenilor în general. Ceva e în neregulă dacă nu ne alăturăm bucuroși acestei rețele. De asemenea, ceva e în neregulă dacă alți oameni ne obligă să luăm parte împotriva voinței noastre. Sfâșiați cum suntem între intuiții contradictorii, nu băgăm oamenii la închisoare pentru că nu răsplătesc favoruri. Cel mult, nu mai avem încredere în persoana respectivă, ne retragem din relație, sau poate o bârfim. Nu întoarcem și celălalt obraz, dar nici nu recurgem la canale oficiale cu scopul de a ne răzbuna. În cuvintele lui Adam Smith: „A obliga [o persoană] cu forța să facă ceea ce ar trebui să facă din recunoștință și ceea ce orice observator imparțial ar aproba dacă l-ar vedea făcând ar fi, dacă ar fi posibil, încă și mai nepotrivit decât refuzul lui de a face acel lucru.“[44] Astfel, conceptul reciprocității este

---

ne furnizează din abundență lucruri precum filmele *Terminator*, nu ne creează în sine obligații de reciprocitate.“

44. Smith 1982, p. 79.

categoric un model nepotrivit pentru orice fel de obligație politică coercitivă.

Aceasta este, în parte, rațiunea de a fi a dreptului contractelor. Reciprocitatea în forma ei canonică nu este coercitivă. Parte din rațiunea de a fi a dreptului contractelor este convertirea obligației într-o formă care poate fi impusă. Părțile care încheie un contract își autorizează partenerii să conteze că vor face ce au consimțit să facă, ca parte a unei tranzacții reciproc avantajoase. De asemenea, își autorizează partenerii să ceară despăgubiri dacă nu-și îndeplinesc obligațiile contractuale. Însă, de prisos s-o mai spunem, dacă nu există nici un contract, nu putem vorbi nici de autorizare. Modelele obligației politice bazate pe consimțământul ipotetic nu reușesc să ia în serios contractele în această privință, în consecință nu iau nici consimțământul în serios și astfel eșuează profund în a lua în serios reciprocitatea.

Ipoteza mea este că, dacă respingem concluzia lui Nozick potrivit căreia nu le datorează vecinilor o zi la microfon, motivul nu e că pentru noi reciprocitatea e mai importantă decât pentru Nozick. Adevăratul motiv este că ne facem griji mai mult ca Nozick în legătură cu bunurile publice. Cea mai mare grijă a noastră, din această perspectivă, nu este atât să primim *materia primă* adecvată de la fiecare persoană, cât să primim *rezultatul* adecvat în urma efortului colectiv, luat ca întreg. Mulți ar spune că unele bunuri publice (de exemplu, apărarea națională) sunt prea importante pentru a ne încrede în participarea voluntară. Pur și simplu trebuie să avem o garanție.

Astfel, discuția despre reciprocitate ne distrage atenția de la probleme sociale și politice care ne oferă motive reale de a lua în considerare recursul la coerciție. Dacă avem vreun motiv întemeiat să constrângem oamenii, acela nu va fi că nu putem suporta gândul că cineva, undeva, nu vrea să răsplătească o favoare. Un motiv întemeiat ar fi altul: de exemplu, poate că nu putem suporta

riscul furnizării inadecvate de bunuri publice (și cel puțin sperăm că, dacă statul ne impozitează, riscul va fi mai mic).

## Rezumat

Buchanan își face griji că reciprocitatea înțeleasă ca principiu al dreptății justifică prea puțin. Replica mea a fost că nu e sarcina reciprocității, în cadrul unei teorii pluraliste, să justifice tot ce merită justificat. Mai mult, reciprocitatea are dimensiuni dincolo de cele luate în calcul de Buchanan, așa că reciprocitatea poate justifica mai mult decât sugerează Buchanan. Dacă nu poate justifica totul, asta nu e o problemă. Sunt de acord cu Buchanan că ceea ce numește el dreptate ca reciprocitate nu este adecvată pe post de teorie a dreptății. Totuși, am argumentat eu, ceea ce el numește dreptate ca reciprocitate este inadecvată și ca teorie a reciprocității. O teorie mai bună a reciprocității ar juca un rol proeminent într-o teorie plauzibilă a dreptății.

1. Cum ar trebui să se trateze niște ființe egale și autonome care viețuiesc unele pe altele? Cum ar trebui să se trateze partenerii care au o relație intimă? Cum ar trebui să trateze adulții aflați în deplinătatea capacităților fizice și mintale – de exemplu, părinți în vârstă – care și-au adus contribuțiile înainte să fie incapacitați de dizabilități permanente? O parte a răspunsului la toate cele trei întrebări este că oamenii ar trebui să răsplătească favoruri, în conformitate cu reciprocitatea *simetrică*.
2. Dar dacă vrem să recunoaștem anumite datorii, dar a le plăti cu adevărat ar fi nepoliticos sau nefezabil? O parte a răspunsului: există momente în care ar trebui să dăm mai departe, în conformitate cu reciprocitatea *tranzitivă*.
3. Cum ar trebui să-i trateze adulții aflați în deplinătatea capacităților fizice și mintale pe oamenii care nu pot încă

aduce contribuții, în special pe copii? O parte a răspunsului este că adulții aflați în deplinătatea capacităților ar trebui să îmbrățișeze reciprocitatea ca *valoare*, acționând în numele unor beneficiari care pot deveni adepți autonomi ai reciprocității care se sprijină unii pe alții.

4. Cum ar trebui să trateze adulții aflați în deplinătatea capacităților persoanele cu dizabilități profunde – oameni care n-au avut și nu vor avea niciodată nici măcar capacități minime, oameni care n-au făcut și nu vor face niciodată o favoare semnificativă cuiva? Aceste întrebări nu-și află răspunsul recurgând la reciprocitate. Dacă trebuie să răspundem la aceste întrebări utilizând un principiu al dreptății, va trebui să fie o altă componentă a unei teorii mai cuprinzătoare. Totuși, deși reciprocitatea nu dă un răspuns la aceste întrebări, poate influența frecvența cu care apar astfel de întrebări. Într-o societate dreaptă, diverse forțe reduc în timp măsura în care incapacitează dizabilitățile (precum vederea mea slabă), reducând astfel numărul oamenilor din afara razei de acțiune a reciprocității. Tranzacțiile reciproce ca motor al prosperității și al progresului reprezintă o astfel de forță. De asemenea, tranzacțiile reciproce îi fac pe oameni suficient de prosperi încât să aibă conversații pline de sens cu privire la cât de mult le impun exigențele dreptății să facă pentru vecinii lor profund afectați de dizabilități.

Structurile de bază care răsplătesc oamenii proporțional cu contribuțiile pe care le-au adus societății își au locul lor în societate. Există de asemenea un loc în societate, de importanță cel puțin egală, și pentru structurile ce-i plasează pe oameni într-o poziție în care sunt dispuși și au capacitatea să fie adepți ai reciprocității. Conchid că principiile tradiționale de bun simț ale reciprocității ocupă un loc proeminent în cadrul unei teorii a dreptății.

Nici un unic principiu al dreptății, inclusiv dreptatea ca reciprocitate, nu reprezintă mai mult decât un element al dreptății. Totuși, reciprocitatea se află în centrul unei societăți drepte și trebuie să ocupe un loc analog în centrul teoriilor noastre.[45] Relațiile de reciprocitate exemplifică mai bine ca orice idealul de societate înțeleasă ca asociere cooperativă în beneficiul tuturor.

45. Becker conchide că ar trebui să luăm în considerare varianta de a respinge orice „efort de a construi concepții elaborate ale dreptății care nu dezvoltă concepții ale reciprocității la fel de minuțios elaborate. Un exemplu, așa cum am menționat, este teoria dreptății a lui Rawls, care de-a lungul anilor a ajuns să se bazeze din ce în ce mai mult pe referiri la reciprocitate, dar care, atât cât îmi pot da seama, n-a abordat niciodată în mod serios problema elaborării unei solide concepții generale a ei“ (2003, p. 12).

# Partea a IV-a
# RESPECT EGAL ȘI PĂRȚI EGALE

# 18. EGALITATE

— Scumpo, nu-ți place aniversarea lui Billy?

— Tati, de ce Billy a primit o bicicletă și eu nu?

— Oh, Cindy! Vino să te iau în brațe. Billy împlinește opt ani, scumpo. Când o să faci și tu opt ani, o să primești și tu o bicicletă, la fel ca a lui. Îți promit. Dar acum ai doar șase ani. Trebuie să mai aștepți un pic.

Cindy s-a tras înapoi.

— Tati, ar trebui să ne tratezi la fel. Dacă îi iei o bicicletă lui Billy, îmi iei și mie una. Iar dacă el o primește acum pe a lui, o primesc și eu pe a mea tot acum.[1]

Suntem toți egali, într-un anumit sens. Nu suntem egali în ceea ce privește capacitățile fizice sau mintale. Din punct de vedere moral, nu suntem toți la fel de buni. În mod evident, dacă suntem egali, nu suntem egali în virtutea trăsăturilor noastre actuale, ci în pofida lor.

De fapt, ceea ce numim egalitate poate fi înțeles cel mai bine ca fiind de natură politică, mai degrabă decât de natură metafizică (sau chiar morală). Nu ne așteptăm ca oamenii să fie la fel, dar considerăm că diferențele nu trebuie să aibă vreo influență asupra modului în care ar trebui tratați oamenii în calitate de cetățeni. Sau că diferențele, atunci când contează, nu vor conta în sensul de a constitui o bază pentru o structură de clase ierarhică. Odinioară, oamenii considerau că societatea era alcătuită din clase separate – oameni de rând și oameni de viță nobilă –, dar acea credință ține de alte timpuri. Noi, ca societate, am progresat din punct de vedere moral. Acest progres constă în parte în progresul către egalitatea politică și culturală.

---

1. Îi mulțumesc lui Gerry Mackie pentru anecdotă.

Într-o anumită etapă a argumentului său, Rawls tratează drept „arbitrare din punct de vedere moral“ orice trăsături responsabile de inegalitatea dintre oameni și, mai mult, orice trăsături responsabile de faptul că oamenii nu sunt identici. Negociatorii onești ai contractului social trebuie să ignore diferențele de temperament dintre ei, diferențele de talent și, cel mai izbitor, faptul că unii oamenii au *realizat* mai mult decât ceilalți.[2] Așadar, nu e o surpriză faptul că concluzia lui Rawls are un parfum egalitar. Cu adevărat surprinzător e faptul că concluzia nu este o formă strictă de egalitarism. După ce a descris o poziție inițială care dă la o parte *tot* ce e răspunzător de inegalitatea dintre oameni, ușa rămâne larg deschisă pentru împărțirea în părți inegale. Aceasta s-ar putea dovedi contribuția cea mai durabilă a lui Rawls.

Dacă îl interpretăm astfel pe Rawls, țelul părții a IV-a este de a-l întregi pe Rawls. Acolo unde Rawls argumentează că până și egalitariștii ar trebui să accepte unele forme de inegalitate (cele care sunt în beneficiul celor mai puțin avantajați), eu argumentez că până și apărătorii inegalității ar trebui să accepte unele forme de egalitate. Chiar și pentru niște ființe atât de inegale între ele cum sunt oamenii, în cadrul unei teorii pluraliste a dreptății rămâne loc și pentru elemente egalitare.

Capitolul 19 argumentează că, și în cadrul unor teorii ale dreptății altminteri inegalitare, e loc (ce-i drept, limitat) pentru distribuția în conformitate cu un principiu al „părților egale“. Cu toate astea, „împărțirea în părți egale“ reprezintă doar una dintre modalitățile de a exprima preocuparea pentru egalitarism. Capitolele 20 și 21 fac legătura dintre egalitarism și umanitarism, respectiv meritocrație. Capitolul 22 examinează o întrebare grea de tip empiric, respectiv dacă ne apropiem sau ne îndepărtăm de un regim al egalității de șanse. Capitolul 23 ia în considerare și respinge afirmația potrivit căreia există un argument de tip

2. Rawls 1971, p. 72.

utilitarist, având la bază conceptul utilității marginale descrescătoare, în favoarea unui regim al părților egale. Capitolul 24 include reflecții cu privire la motivele pentru care regula primului posesor limitează tentativele de a distribui în conformitate cu principii ale dreptății (nu doar principii egalitariste).

# 19. TRATAMENTUL EGAL IMPLICĂ PĂRȚI EGALE?

TEZĂ: Există o legătură profundă între tratamentul egal și dreptate, dar nu și între tratamentul egal și împărțirea în părți egale.

## În apărarea părților egale

Eseul lui Bruce Ackerman, „Despre a primi ce nu meritām", e un dialog care surprinde în chip minunat esența preocupării egalitare cu privire la diferențele de avere și venit. Ackerman imaginează o situație în care el și cititorul se află într-o grădină.[3] Cititorul vede două mere într-un pom și le mănâncă dintr-o înghițitură, în timp ce Ackerman privește uluit. Apoi, Ackerman îl întreabă, ca de la om la om: n-ar fi trebuit să primesc și eu un măr?

Ar fi trebuit? De ce? De ce numai unul? Pe ce se bazează intuiția noastră, convingătoare ce-i drept, potrivit căreia Ackerman ar trebui să primească un măr – exact unul? În chip remarcabil, Ackerman neagă că pretenția lui are la bază nevoile, sugerând că nu-l preocupă umanitarismul. În loc de asta, teza lui Ackerman este că un măr ar fi reprezentat o parte egală. Pentru Ackerman, regula părților egale este o regulă morală care se aplică din oficiu. Din punct de vedere moral, apelăm automat la distribuția în părți egale dacă nu putem justifica altceva. Cel puțin în grădina lui Ackerman, a spune că lui Ackerman nu i se

3. Ackerman 1983, pp. 60–70. Pentru o critică egalitaristă a „experimentului mental" imaginat de Ackerman, vezi Galbraith 2000, pp. 387–404.

cuvine în mod prezumtiv o parte egală echivalează cu a spune că nu i se cuvine respect.

Are dreptate Ackerman? Dacă examinăm la rece întrebarea, sunt câteva lucruri de spus în apărarea părților egale, *chiar dacă* respingem prezumția lui Ackerman în favoarea ei. În grădina lui Ackerman, împărțirea în părți egale nu mai necesită o dezbatere suplimentară cu privire la cine primește partea mai mare. Nimeni nu invidiază partea altcuiva. Când sosim toți odată, împărțirea în părți egale reprezintă o deviere cooperantă, reciproc avantajoasă, reciproc respectuoasă, de la situația de fapt (în care nici unul dintre noi nu are încă vreo parte din bunul care urmează a fi distribuit). În sfârșit, dacă amândoi vrem ambele mere, „a face un compromis“ e ușor și deseori reprezintă o modalitate plăcută de a rezolva problema noastră de distribuție. Făcând așa, nu rezolvăm numai problema, dar oferim într-un fel și o dovadă de respect reciproc. În grădina lui Ackerman, împărțirea în părți egale reprezintă o modalitate evidentă de a ne continua viețile fără resentimente, asta în cel mai rău caz, și în cel mai bun caz, cu sentimentul că am fost onorați de oameni onorabili.

E posibil ca aceste idei să nu stea la baza egalității, dar se numără printre virtuțile ei. Extrem de important, chiar și adepții inegalității pot aprecia faptul că sunt virtuți. Astfel, chiar și criticii egalitarismului se pot pune de acord că există loc într-o societate dreaptă pentru împărțirea anumitor bunuri în părți egale. În special, în cazurile de tip „mană cerească“, când ajungem în același timp la masa tratativelor cu scopul de a împărți bunuri pe care nu le-a pretins anterior nimeni, avem de-a face cu o situație în care împărțirea în părți egale este, din orice perspectivă, o cale de a realiza o distribuție dreaptă. E posibil să nu fie singura cale. (De exemplu, am putea modifica experimentul mental pentru a face nevoile inegale ale celor aflați la masa tratativelor mai importante decât egalitatea lor în calitate de cetățeni.) Însă este o cale.

## Dimensiuni ale egalității

Amartya Sen spune că suntem toți egalitariști într-un anumit sens, de vreme ce „fiecare teorie normativă sau aranjament social care a rezistat într-un fel sau altul testului timpului pare să ceară egalitate de *ceva*“[4]. Totodată, fiecare teorie cere și inegalitate, inclusiv teoriile egalitare. Un egalitarist este cineva care acceptă un gen de tratament inegal, ca preț al obținerii egalității în altă dimensiune (pe care el sau ea o consideră) mai importantă. (Amintiți-vă discuția din capitolul 3 cu privire la modul în care reducerile de taxe îi avantajează în mod disproporționat pe cei care, la urma urmei, plătesc taxele.)

Să presupunem că un angajator așteaptă de obicei mai multă muncă de la Jane decât de la Joe, sau muncă de calitate mai bună, dar nu vede nici un motiv să-i plătească diferit. Problema nu e atât diferența de salariu (prin ipoteză au același salariu), cât disproporția dintre contribuție și remunerație. Disproporția e un gen de tratament inegal. Iar tratamentul inegal și lipsa de respect pe care o indică stârnesc antipatia oamenilor.

Copiii sunt deseori invidioși când compară părțile primite cu cele ale fraților: mai precis, când compară părțile distribuite de părinți. De ce? Fiindcă faptul că primesc o parte mai mică de la părinții lor semnalizează că sunt apreciați mai puțin. Nu sunt așa de supărați că au primit mai puțin decât vecinul bogat, fiindcă atât timp cât nimeni nu *distribuie intenționat* părți mai mici, nimeni nu semnalizează o apreciere mai mică. Și aici, problematică e devierea de la tratamentul egal mai degrabă decât devierea de la împărțirea în părți egale.

Observație: pe măsură ce copiii cresc, ne așteptăm să-și invidieze din ce în ce mai puțin frații, nu să-și invidieze din ce în ce mai mult vecinii. Antipatia mai mică față de frați este un semn al maturității; antipatia mai mare față de vecini nu este.

---

4. Sen 1992, p. 12.

## Sosirea nesimultană

Tratamentul inegal presupune existența tratamentului. Împărțirea în părți inegale nu presupune asta. Când Ackerman e *tratat* diferit, există cineva căruia Ackerman îi poate cere să justifice tratamentul inegal pe care i l-a rezervat. Mai mult, în grădina lui Ackerman, faptul că tu ai înșfăcat ambele mere se poate spune că este un exemplu de tratament inegal.

Dar dacă Ackerman ar sosi după câțiva ani, mult după ce tu ai transformat acele două mere într-o livadă înfloritoare? Îi datorezi ceva lui Ackerman? Dacă da, ce anume? Un măr? Două mere? Jumătate din livadă? Sosirea nesimultană îngreunează considerarea aproprierii inițiale drept un gen de tratament, inegal sau nu, și astfel blochează orice glisare neproblematică de la premisa că părțile sunt inegale la concluzia că a existat un tratament inegal.

Dar dacă ai fi folosit un singur măr pentru a cultiva livada? Să presupunem că ai lăsat al doilea măr pentru Ackerman, dar Ackerman a sosit prea târziu pentru a-l mai folosi. Nu e vina lui Ackerman că a întârziat, dar nu e nici vina ta. Ar influența asta ce-i datorezi lui Ackerman? De ce? Aveai datoria față de Ackerman să transformi acel al doilea măr într-o a doua livadă, pe care Ackerman s-o ia în primire oricând s-ar fi întâmplat să apară?

În grădina originară a lui Ackerman, ne-am simți insultați dacă ai înșfăca ambele mere. De ce este lumea reală atât de diferită – într-atât de diferită, încât, dacă Ackerman ar intra într-o cafenea și ar spune: „n-ar trebui să primesc eu unul din merele alea?“, ne-am simți insultați de purtarea lui Ackerman, nu a ta? De prisos s-o mai spunem, Ackerman cel din lumea reală n-ar face niciodată așa ceva. (Este, într-un cuvânt, civilizat.) Așadar, în mod evident este destul de dificilă generalizarea pornind de la experimentul mental al lui Ackerman. De ce? În mare, problema este următoarea: în lumea noastră, nu împărțim la naștere

un sac de mere, care a apărut cumva la masa tratativelor, de unul singur. Începem cu bunuri la a căror producție unii oameni au contribuit și alții nu, bunuri deja posedate și utilizate de unii oameni, în timp ce alții tocmai își fac apariția în scenă. În experimentele mentale contractualiste, toată lumea sosește la masă în același moment; faptul că lumea nu e așa are o importanță morală crucială. (Vezi capitolul 24 pentru o discuție suplimentară.)

Scurtul dialog al lui Ackerman surprinde în chip excelent, ba chiar exaltant, esența preocupării de tip egalitar. Părerea mea este că esența și puterea acestei preocupări au la bază un ideal al tratamentului egal. Nu pun sub semnul întrebării aici acest ideal. Singurul lucru pe care l-aș spune este că idealul tratamentului egal nu e același lucru cu ideea potrivit căreia ar trebui să avem părți egale.

## Dacă egalitatea e corectă, cum rămane cu egalizarea?

David Miller observă o diferență între a spune că egalitatea e bună și a spune că dreptatea presupune egalitate.[5] Dacă școala noastră primară organizează un concurs de atletism, și un băiat câștigă toate cursele și ia toate premiile, acceptăm că s-a făcut dreptate. Premiile au fost câștigate pe drept. Totuși, suntem dezamăgiți. Am fi avut parte de o zi mai bună (sau, cel puțin, mai plăcută) dacă premiile n-ar fi fost monopolizate. Dar, observă Miller, nu e nevoie să ne înfrumusețăm dezamăgirea. Nu orice lucru important intră în sfera dreptății.

Am putea crede că mai multă egalitate ar face lumea mai bună, dar nu e nevoie să insistăm că lumea ar fi mai bună (sau mai corectă) dacă fiecare băiat ar pretinde un premiu *fiindcă așa e drept*.

5. David Miller 1999a, p. 48.

## Discuție

Tratăm oamenii egal sau inegal dacă încercăm să compensăm tratamentul inegal de care au parte altundeva?[6]

Amintiți-vă scena cu care a început partea a IV-a. Ce înseamnă să-i dăm lui Cindy, fetița de șase ani, o parte egală: să-i dăm o bicicletă acum, sau când va împlini opt ani? Poate un egalitarist să-i spună lui Cindy că trebuie să mai aștepte? (Desigur, dacă îi oferim acum o bicicletă lui Cindy, fratele ei va fi furios că a trebuit să aștepte cu doi ani mai mult decât ea. După cum am remarcat deja, egalitatea pe o dimensiune înseamnă inegalitate pe o alta.[7])

În general, ce contează mai mult dintr-o perspectivă egalitaristă: să ne vină tuturor rândul? Să ne vină rândul *în același timp*? Ce-ar însemna a doua variantă pentru oamenii născuți la momente diferite: să le vină rândul în aceeași *zi* sau la aceeași *vârstă*?

---

6. Iris Marion Young crede că tratăm oamenii inegal și așa e corect. Ea susține „programele de discriminare pozitivă nu fiindcă reprezintă o compensare pentru discriminarea din trecut, ci ca un mijloc important de subminare a oprimării". Și adaugă: „Programele de discriminare pozitivă intră în conflict cu principiile egalității liberale mai direct decât sunt dispuși să recunoască mulți susținători" și „susținătorii politicilor de discriminare pozitivă ar fi mai puțin vulnerabili, cred, dacă ar recunoaște deschis că aceste politici discriminează, în loc să încerce să argumenteze că reprezintă o extensie sau sunt compatibile cu un principiu al nediscriminării" (Young 1990, pp. 12, 192, respectiv 195).

7. Vezi McKerlie 1989 pentru un argument în sprijinul tezei că fiecăruia ar trebui să-i vină rândul în același timp.

# 20. LA CE SERVEȘTE EGALITATEA?

TEZĂ: Poți fi egalitarist fără să fii umanitarist, dar istoricește vorbind cele două s-au întrepătruns în tradiția liberală, motiv pentru care egalitarismul liberal avea sens.

## Egalitate și umanitate

În mare, umanitarismul este o concepție potrivit căreia ar trebui să avem grijă de cei care suferă nu numai pentru a deveni mai egali și nici măcar în principal din acest motiv, ci pur și simplu fiindcă suferința e ceva rău. Umanitarismul are în vedere modul în care trăiesc oamenii, în timp ce egalitarismul are în vedere cum trăiesc oamenii *unii relativ la ceilalți*. În descrierea lui Larry Temkin, umanitariștii „favorizează egalitatea *numai* ca mijloc de a-i ajuta pe cei mai defavorizați și, dacă ar avea de ales între redistribuție de la cei mai bogați la cei mai săraci, pe de-o parte, și câștiguri identice pentru cei mai săraci în condițiile în care cei mai bogați câștigă la fel de mult sau chiar mai mult, pe de altă parte, n-ar vedea nici un motiv pentru care să prefere prima variantă celei de-a doua… Dar astfel de oameni nu sunt egalitariști în sensul în care folosesc eu cuvântul…“[8] Adevărații egalitariști vor să ne egalizeze chiar și când n-ar beneficia nimeni de pe urma egalizării.[9] Temkin nu intenționează aici să critice; el *susține* egalitarismul în această formă.[10] Obiecția lui Temkin la adresa umanitarismului este că acesta nu dă atenție

8. Temkin 1993, p. 8.
9. Temkin 1993, p. 248.
10. Temkin 1993, p. 249.

egalității în sine.[11] „Ca analiză plauzibilă a ceea ce-l interesează cel mai mult pe egalitarist, […] umanitarismul e inutil.“[12]

Elizabeth Anderson spune: „Stânga are la fel de multe motive precum conservatorii și libertarienii să-și facă griji în legătură cu tendințele recente din sânul filozofiei academice egalitariste.“[13] Egalitariștii din universități, crede ea, au pierdut din vedere motivele pentru care e importantă egalitatea.[14] Potrivit lui Anderson, egalitarismul academic beneficiază de o credibilitate nemeritată când presupunem că orice concepție autobotezată egalitaristă trebuie să fie și umanitaristă, dar legătura nu se face automat.[15] Ea spune: „Scrierile egalitariste recente au ajuns să fie dominate de concepția că țelul fundamental al egalității este să compenseze oamenii pentru ghinioane nemeritate.“ Însă Anderson crede că „țelul negativ adecvat al dreptății egalitare nu este să elimine impactul norocului din lume, ci să pună capăt oprimării“[16], astfel încât să putem „trăi împreună într-o comunitate democratică, în contrast cu una ierarhică“[17].

Dacă ferma ta este distrusă de o tornadă, ești mai sărac, dar nu fiindcă n-ai beneficiat de tratament egal. N-ai beneficiat de nici un *tratament*. Dar dacă regele îți confiscă ferma fiindcă îi displace culoarea pielii tale, nu ești doar mai sărac, ci ai și fost tratat inegal. În ambele cazuri, putem să dorim să-ți diminuăm

---

11. Temkin 1993, p. 246.

12. Temkin 1993, p. 247.

13. Anderson 1999, p. 288. Anderson nu menționează numele lui Temkin.

14. Price 1999 ajunge la o concluzie similară. Vezi de asemenea și Carter 2001.

15. Anderson 1999, p. 289.

16. Anderson 1999, p. 288. Fac observația că Anderson vorbește despre țelul „negativ“ adecvat, fără să spună care ar considera ea că trebuie să fie țelul pozitiv adecvat al egalitarismului.

17. Anderson 1999, p. 313. După cum descrie Gaus (2000, p. 143) tradiția egalitaristă liberală, „egalitatea umană fundamentală este absența oricărei ierarhii naturale compuse din cei care comandă și cei care se supun“.

suferința, dar numai față de tratamentul inegal din al doilea caz avem motiv să *protestăm*. Mai mult, sugerează Anderson, când scopul redistribuției este să compenseze ghinionul, inclusiv ghinionul de a fi mai puțin capabil ca alții, rezultatul practic este lipsa de respect. „Oamenii revendică resursele redistribuției egalitare în virtutea inferiorității lor față de alții, nu în virtutea egalității cu alții.“[18]

Egalitatea politică nu are asemenea consecințe. În secolul al XIX-lea, când femeile au început să susțină că au dreptul să voteze, nu se prezentau ca ființe inferioare și nevoiașe, ci ca ființe egale și autonome, care aveau dreptul nu la părți egale, ci la tratament egal.

Două concluzii. (1) Egalitarismul nu-și poate permite să se definească prin contrast cu umanitarismul. Nici o concepție a dreptății nu-și poate permite asta. (2) Egalitatea politică își are locul chiar și când egalitatea economică nu-și are locul. Astfel, putem adăuga la concluzia capitolului trecut că o teorie pluralistă a dreptății poate face loc împărțirii în părți egale, și că o teorie pluralistă poate face loc unui al doilea tip de egalitate, în particular idealului politic al tratamentului egal.

## Egalitatea globală în economie și politică

Iris Marion Young susține că e o greșeală încercarea de a reduce dreptatea la o idee mai specifică a dreptății distributive. Teza ei se aplică bine discuțiilor despre egalitate. Egalitarismul a avut ca preocupare în trecut, în primul rând, modul în care suntem tratați, nu mărimea părților pe care le primim. Anticipând-o pe Elizabeth Anderson, Young spune: „În loc să se concentreze asupra distribuției, o concepție a dreptății ar trebui să pornească de la conceptele de dominație și oprimare.“[19] Young vede două probleme ale „paradigmei distributive“. În

18. Anderson 1999, p. 306.
19. Young 1990, p. 3.

primul rând, ne face să ne concentrăm asupra alocării bunurilor materiale. În al doilea rând, chiar dacă paradigma poate fi „extinsă metaforic asupra bunurilor sociale imateriale“ precum puterea, oportunitatea și respectul de sine, paradigma prezintă aceste bunuri ca și cum ar fi cantități statice ce urmează a fi alocate, nu proprietăți evolutive ale unor relații aflate în desfășurare.[20]

Unii egalitariști sunt de acord. Michael Walzer, în special, spune că distribuția avuției în sine e mai puțin importantă decât posibilitatea ca diferențele de avuție să se transforme în grade diferite de putere politică, și astfel în subordonare.[21] Pe măsură ce oamenii ajung suficient de avuți și își permit tot ce se poate cumpăra cu bani, ce se întâmplă dacă încep să cumpere politicieni? Din păcate, egalitariștii au dreptate când văd în asta o problemă, fiindcă vânzarea și cumpărarea de putere politică se întâmplă în fiecare zi atât în democrații, cât și în dictaturi.

Există vreo soluție? Dacă numai cetățenii unei țări ar cumpăra și ar vinde putere politică, am putea visa că putem rezolva problema scoțând în afara legii posibilitatea ca cetățenii să fie suficient de avuți încât să-i influențeze pe legiuitori. Însă chiar dacă ne-am putea opri concetățenii să se îmbogățească, nu numai aceștia ne cumpără legiuitorii. (Cetățenii Kuweitului vor ca legiuitorii noștri să cheltuie banii obținuți din impozite în beneficiul Kuweitului – deloc surprinzător.) Dacă politicienii au putere de vânzare, atunci a te asigura că nici un *cetățean* (sau grup de interese speciale alcătuit din cetățeni) nu-și poate permite s-o cumpere nu rezolvă problema. Ar trebui să ne asigurăm că nimeni *din întreaga lume* nu-și poate permite să ne cumpere politicienii și să-i folosească pentru a-i oprima pe alții.

Realist vorbind, dacă puterea e cumpărată și vândută, după care e folosită împotriva noastră, soluția nu este să ne asigurăm că nimeni nu e suficient de avut încât să cumpere putere politică,

---

20. Young 1990, pp. 15–16.

21. Walzer 1983, pp. 17 și urm. Vezi și Rawls 2001, p. 138.

ci să învățăm cum să-i oprim pe politicieni de la a o produce și a o vinde. Nivelarea părților economice n-ar soluționa adevărata problemă. Dacă e rău să vinzi X pe un dolar, luăm în colimator oamenii care vând X, nu oamenii care au un dolar.

## Societatea nu e o întrecere; nimeni nu trebuie să câștige

Societatea nu e o întrecere. Într-o întrecere, oamenii trebuie să pornească de pe poziții egale. De ce? Fiindcă scopul unei întreceri este să măsoare performanța relativă.[22] Dar scopul unei *societăți* nu este să măsoare performanța relativă, ci să permită o viață bună. Pentru a permite o viață bună, o societate trebuie să fie un loc în care oamenii nu sunt amenințați de prejudecăți arbitrare sau excludere. În societatea liberală ideală, femeile, bărbații, negrii, albii și oamenii de toate religiile au o șansă reală de a trăi bine, ca indivizi liberi și responsabili. Oamenii au nevoie de poziții bune, nu de poziții egale.

Evoluțiile recente din cadrul gândirii egalitariste reflectă implicit această intuiție în două moduri. În primul rând, egalitariști precum Walzer, Young și Anderson par să se regrupeze sub stindardul unui egalitarism cu rădăcini în revolta împotriva oprimării din secolul al XIX-lea, când egalitarismul era o mișcare autentic liberală, aliat cu utilitarismul de secol XIX împotriva aristocrației autoritariste. În timp ce această primă evoluție aduce aminte de preocuparea pentru libertățile civile a liberalilor clasici de secol XIX și a liderilor mișcării pentru drepturile civile din anii ’60, o a doua evoluție din sânul gândirii egalitariste aduce aminte de elementul umanitar al aceloraşi mișcări. Mă gândesc la faptul că

22. Ce-i drept, unii oameni tratează societatea ca și cum ar fi o cursă, și se compară cu familia Jones. Dar acesta nu e un motiv pentru ca altora să le pese dacă aceştia pornesc de pe poziții egale. Altă idee: concurăm contra unor furnizori alternativi ai aceloraşi servicii, dar furnizorii alternativi sunt oameni pe care-i vedem cu coada ochiului, cum ar veni. Oamenii cu care ne petrecem timpul ne sunt parteneri, nu rivali.

egalitariști precum Richard Arneson reformulează egalitarismul în așa fel încât poate fi apreciat chiar și de cei care nu subscriu deja la o ideologie egalitaristă radicală. „Aș spune că scopul egalității este să îmbunătățească perspectivele oamenilor, înclinând balanța în favoarea celor mai puțin avuți și în favoarea celor care s-au descurcat pe măsura unor așteptări rezonabile cu ceea ce le-a dat soarta.“[23]

Țelul este îmbunătățirea perspectivelor, nu egalizarea lor. Astăzi avem universități. Pentru a urma o universitate, nu mai e nevoie să fii bărbat, sau alb, sau bogat. Acesta este progres nu pentru că oportunitățile s-au egalizat, ci pentru că oportunitățile sunt *mai bune*.

Publicistul Bob Herbert spune: „Lăsați deoparte mitul Visului American. Adevărul este că e din ce în ce mai greu pentru americanii din clasa muncitoare să urce în ierarhia socială.“ Mai colorat spus, „e ca și cum ai urmări o barcă cu motor cu o barcă cu vâsle“[24]. Herbert presupune că Visul American e totuna cu clișeul specific clasei mijlocii, „să ținem pasul cu familia Jones“. Mă îndoiesc. Mă îndoiesc că potențialii emigranți sunt speriați de provocarea de a scufunda bărcile cu motor, preferând să emigreze în țări unde chiar și cei mai bogați au tot bărci cu vâsle.

Odinioară, criticii capitalismului luau în derâdere țelul clișeistic „să ținem pasul cu familia Jones“. Acum, pe baza dovezilor că un anumit grup nu reușește să i-o ia înainte familiei Jones, criticii declară falimentul capitalismului. Asta vor să spună comentatori precum Herbert și David Cay Johnston atunci când se lamentează că n-a crescut *procentajul* din venit corespunzător unui anumit grup.[25] (*Procentele* din venit, adunate, dau 100%;

---

23. Arneson 1999. Mulți filozofi îi răspund implicit lui Nozick, dar Arneson (2003) îi răspunde explicit și constructiv.

24. Sursă: Bob Herbert, „Mitul mobilității“, editorial în *The New York Times*, 6 iunie 2005.

25. David Cay Johnston, „Cei mai bogați îi lasă chiar și pe bogați mult în urmă“, editorial în *The New York Times*, 5 iunie 2005.

nici un procentaj nu poate creşte dacă nu descreşte alt procentaj. Dacă aş urmări să ascund cât de reciproc avantajoasă este societatea, aş echivala „ascensiunea“ nu cu creşterea venitului, ci cu creşterea *procentului* din venitul total.) Această schimbare în cadrul dialecticii este stânjenitoare. Vechea critică a capitalismului era profundă. Era corect să iei în derâdere ţelul de a ţine pasul cu familia Jones. A ridica acest ţel la rangul de principiu al dreptăţii e stupid.

Egalitarismul nu poate supravieţui examinării dacă ia forma de îndemn la menţinerea forţată a unei structuri statice de distribuţie[26] (a procentelor din venit, spre exemplu), dar nu asta a reprezentat egalitarismul liberal. Societăţile ai căror membri nu se dezvoltă, nu se schimbă şi nu se disting nu supravieţuiesc; un egalitarism funcţional face loc dezvoltării şi schimbării.[27] Este totuşi loc, într-o teorie autentic liberală, pentru un egalitarism concentrat asupra *îmbunătăţirii* (nu nivelării) şanselor generale în viaţă – asupra înlăturării obstacolelor din calea celor care vor să se dezvolte, nu fiindcă obstacolele menţin inegalitatea, ci pentru simplul motiv că obstacolele sunt obstacole.[28] Societăţile care

---

26. În orginal, *static pattern of distribution*. Am preferat redarea conceptului *pattern* prin „structură“ mai degrabă decât prin „tipar“ pentru continuitatea cu ediţia în limba română a cărţii lui Robert Nozick, *Anarhie, stat şi utopie*, trad. rom. de Mircea Dumitru, Humanitas, Bucureşti, 1997. (*N.t.*)

27. Aceeaşi idee se aplică şi pe scena internaţională. David Miller reflectează că, dacă un francez ar avea parte de o asistenţă medicală mai bună decât cea de care beneficiază Miller în Anglia, primul instinct al lui Miller ar fi să bănuiască că Franţa are un sistem mai bun ca Anglia şi Anglia ar trebui să ia în calcul posibilitatea de a-l adopta, nu că ar trebui transferate resurse din Franţa în Anglia pentru a reduce inegalitatea. De ce? Fiindcă scopul principal al egalitarismului lui Miller este îmbunătăţirea perspectivelor de viaţă, nu egalizarea lor. Vezi David Miller 1999b.

28. Thomas Christiano (2005) argumentează în favoarea unui egalitarism în care egalitatea, dacă nu e doar un mijloc în vederea bunăstării, e cel puţin menită să meargă mână în mână cu ea. În consecinţă,

cedează tentației de a experimenta forme mai dictatoriale de egalitate sunt forțate fie să abandoneze curând aceste experimente, fie să fie sufocate de ele.

---

Christiano respinge ideea de a realiza egalitatea prin nivelare. El susține că, dacă există un rezultat care e mai bun pentru toți cei implicați decât cel mai bun nivel la care toți sunt egali, atunci acel rezultat superior e mai bun, chiar și dintr-o perspectivă egalitaristă. Christiano remarcă și că, în măsura în care productivitatea este o preocupare legitimă a dreptății egalitare, trebuie adoptată perspectiva potrivit căreia toată lumea ar trebui să aibă acces egal la condițiile productivității. Dacă în aceste condiții indivizii extrem de productivi învață moduri de a face viața tuturor mai bună (decât în cazul în care s-ar ajunge la cel mai bun nivel la care toți sunt egali), fără a îmbunătăți viața tuturor în mod egal, asta e.

# 21. PLATĂ EGALĂ LA MUNCĂ EGALĂ

TEZĂ: Nu trebuie să alegem între egalitate și meritocrație. Istoric vorbind, ele se întrepătrund, cel puțin în tradiția liberală.

## Meritocrație

Capitolul 20 întreabă ce legătură are egalitarismul cu umanitarismul și cu rezistența în fața oprimării politice. Țelul complementar al acestui capitol este să întrebe care e legătura dintre egalitate și merit.

Foarte general spus, un regim este meritocratic în măsura în care oamenii sunt judecați pe baza performanțelor obținute. O meritocrație va satisface principiul „plată egală la muncă egală". Recompensele se vor alinia la nivelul performanțelor, cel puțin pe termen lung. O meritocrație *pură* este greu de imaginat, dar orice regim e probabil să aibă elemente meritocratice. O corporație este meritocratică atunci când leagă avansările de performanțe, și se abate de la meritocrație atunci când leagă avansările de vechime. Notă: Nu e nevoie să fie în *intenția* cuiva ca recompensele să se alinieze la performanțe. Chiar dacă o cultură meritocratică este deseori parțial un rezultat al proiectării intenționate, o corporație (sau, în special, o întreagă societate) poate fi meritocratică într-un anumit grad fără să fi decis cineva să o facă astfel.

Plata pe măsura valorii muncii pe care o depunem poate părea o paradigmă a tratamentului egal, însă poate duce la inegalitatea remunerațiilor. Norman Daniels spune că „mulți avocați ai meritocrației s-au arătat atât de preocupați să combată răul mai mic al angajării pe criterii nemeritocratice, încât au lăsat necontestat răul mai mare al remunerațiilor extrem de inegale. Putem bănui că în spatele ardorii lor pentru angajarea

pe criterii meritocratice se ascunde o pasiune elitistă pentru astfel de remunerații“[28].

Presupun că asta numea Anderson egalitarism academic. Recunosc, genul de concepție pe care am fost învățat s-o consider egalitaristă nu-ți permite să iei meritocrația decât drept „pasiune elitistă“. Totuși, în afara spațiului universitar, egalitarismul liberal are o tradiție populistă mai veche, care a utilizat conceptul de meritocrație împotriva aristocrației ereditare.[29] Chiar și tradiția socialistă a fost odinioară, în parte, o reacție meritocratică la o ierarhie socială care împiedica muncitorii să câștige salariile pe care le meritau. În pofida lui Daniels, liberalismul meritocratic a luptat *contra* elitismului, nu în favoarea lui.[30] Liberalismul a câștigat lupta. Într-adevăr, liberalismul a câștigat atât de decisiv, încât astăzi abia dacă ne mai aducem aminte că a avut loc o luptă. În lumea occidentală de azi, nimeni nu așteaptă de la noi să ne înclinăm. Indiferent cât de bogați sau săraci am fi, modalitatea cuvenită de a face prezentările presupune o strângere de mână, ceea ce implică faptul că ne întâlnim ca egali.[31] Oricât de banală ar fi această realitate, simplul fapt că e banală – că o socotim de la sine înțeleasă – e impresionant.

## Valoare egală?

Să presupunem că avem o anumită valoare morală și că nu putem face nimic ca să ne creștem valoarea sau s-o scădem. În

28. Daniels 1978, p. 222.

29. Galston 1980, p. 176.

30. De asemenea, liberalismul a fost în mare parte o revoltă împotriva hegemoniei religioase a Bisericii Catolice dinainte de Reformă. Rawls (1996, p. 303) scrie că „o presupoziție crucială a liberalismului este că cetățenii egali au concepții asupra binelui diferite, ba chiar incomensurabile și ireconciliabile“. Poate că aceasta este o presupoziție crucială a reflecției academice recente cu privire la liberalism. Mă îndoiesc că are prea multă legătură cu liberalismul istoric.

31. Walzer 1983, pp. 249–259.

acest caz, am putea descoperi că suntem de aceeași valoare. Acum să presupunem că, pe anumite dimensiuni, valoarea noastră morală poate fi influențată de alegerile noastre. În acest caz, realist vorbind, nu va exista nici un moment în care să fim de aceeași valoare pe acele dimensiuni.

Care este adevăratul țel al idealului liberal al egalității politice? Cu siguranță, nu este acela de a ne *împiedica* să devenim mai valoroși pe dimensiunile unde valoarea noastră poate fi influențată de alegerile noastre, ci să *înlesnească* acest lucru.

Egalitatea politică liberală nu are la bază speranța absurdă că, în condiții ideale, suntem toți de aceeași valoare. Ea presupune doar un optimism clasic liberal cu privire la tipul de societate care rezultă atunci când li se dă oamenilor (tuturor oamenilor, în măsura în care este în mod realist fezabil acest lucru) șansa de a alege moduri de viață valoroase. Nu considerăm contribuțiile diferite ale oamenilor ca fiind de valoare egală, dar acesta n-a fost niciodată scopul egalității de șanse, și nici n-ar fi putut să fie. De ce nu? Fiindcă nu considerăm nici măcar *propriile noastre* contribuții egale ca valoare între ele, darămite ale celorlalți. Nu ne e indiferent dacă realizăm mai mult sau mai puțin. Uneori eforturile noastre au rezultate excelente, alteori nu, iar diferența este importantă pentru noi. În viața de zi cu zi, respectul autentic e corelat într-o anumită proporție cu modul în care ne distingem pe măsură ce ne dezvoltăm în diverse feluri potențialurile diferite.[32]

Liberalii tradiționali voiau ca oamenii – toți oamenii – să fie cât mai liberi cu putință să-și urmeze visurile. În consecință,

32. Temkin face loc pentru merit: „Cred că inegalitățile meritate nu sunt *deloc* rele. Mai degrabă, ceea ce stârnește obiecții este faptul că unii sunt într-o poziție mai rea decât alții *fără să aibă vreo vină*“ (1993, p. 17). Din nefericire, locul pe care încearcă să-l facă Temkin are o consecință bizară. Dacă Bill are mai mult decât mine fiindcă lucrează mai bine ca mine, deși și eu lucrez bine, atunci, în conformitate cu prima propoziție din citat, inegalitatea e meritată și în consecință nu e deloc rea; în același

egalitatea de șanse caracteristică tradiției liberale a pus accentul pe îmbunătățirea șanselor, nu pe egalizarea lor.[33] Idealul „plății egale la muncă egală", în cadrul tradiției în care a apărut acest ideal, avea mai multe în comun cu meritocrația și cu respectul egal întruchipat de conceptul meritocrației decât cu împărțirea în părți egale în sine.

S-a discutat mult în spațiul universitar despre ce anume ar trebui să fie egalizat. Nu prea există adepți vocali ai meritocrației în spațiul universitar, însă dacă ar fi să iasă în față niște adepți ai meritocrației, ar descoperi că sunt în dezacord unii cu alții la fel ca egalitariștii. La urma urmei, cu ce ar trebui să fie corelate recompensele care au la bază criterii meritocratice? Ca și egalitatea, meritul are dimensiuni numeroase: cât de mult muncesc oamenii, cât de intens, cât de pricepuți sunt, de câtă instruire au nevoie ca să muncească, cât de mult contribuie la societate ș.a.m.d.

## Meritocrația și societatea de piață

### *Piețele pe post de căutătoare de talente*

Meritocrația nu e un sinonim pentru societatea de piață. Deseori, adepții meritocrației spun că tendințele meritocratice ale

---

timp, sunt într-o poziție mai rea fără să fie vina mea, ceea ce stârnește obiecții în conformitate cu a doua propoziție a citatului.

33. Richard Miller spune că „în orice economie capitalistă rezonabil de eficientă, oamenii sunt la tot pasul victimizați de obstacole sociale în calea avansului… Pe de altă parte, într-un mediu industrial avansat, un sistem capitalist rezonabil de eficient e mai bun pentru toți cei constrânși de exigențele dreptății" așa cum o concepe Miller. Nu e nimic inconsistent în asta, deși „depinde de fapte care i-ar întrista pe majoritatea observatorilor mediului industrial modern, din diverse motive: planificarea centralizată nu dă roade și totuși majoritatea acuzelor socialiștilor tradiționali la adresa inegalității capitaliste erau corecte" (1992, p. 38).

pieței sunt prea slabe; prea des geniul nu e recunoscut. Egalitariștii spun deseori că astfel de tendințe sunt prea puternice; Daniels pare să-și facă griji că recompensele pentru satisfacerea a milioane de consumatori sunt prea mari. (O persoană din cale-afară de incomodă va fi frustrată din ambele motive.) La baza ambelor plângeri stă un fapt fundamental: piețele reacționează la performanță numai în măsura în care această performanță este adusă pe piață și oferită spre vânzare. Atât timp cât Emily Dickinson și-a ținut poeziile încuiate într-un sertar, piața n-a avut nici o părere despre valoarea lor. Indiferent cât de strălucitor era geniul ei, produsul ei trebuia adus pe piață înainte să aibă clienții posibilitatea să răspundă.[34]

Celălalt lucru demn de remarcat este că, atunci când piețele creează avuție, ele dau naștere posibilității de a avea timp liber. Piețele creează timp și spațiu în cadrul cărora oamenii își pot permite să scrie poezii (și pot cumpăra hârtie pe care să le scrie), dacă asta le face plăcere, fără să-și facă griji dacă poezia îi va ajuta sau nu să-și cumpere de mâncare. Piețele le permit oamenilor să acumuleze rezerve de capital până la punctul în care își pot permite să-și facă timp pentru ei înșiși. Dar piețele în general nu judecă și nu oferă recompense pentru ce fac oamenii în timpul rezervat pentru activități fără legătură cu piața.

*Piețele sunt imperfecte*

David Miller spune: „O meritocrație este o societate în care oamenii primesc ceea ce merită.“[35] Economiile, remarcă Miller, nu sunt meritocrații în nici un mod sistematic, iar eliminarea intervenției guvernamentale nu le-ar face să fie astfel.[36] Miller spune apoi că meritului n-ar trebui să i se permită să stea la

34. Vezi Cowen 1998 şi Cowen 2000.
35. Miller 1999a, p. 198.
36. Miller 1999a, p. 193.

baza distribuției necesităților.[37] O părere des auzită, dar ce înseamnă ea? Spune oare Miller că necesitățile n-ar trebui să ajungă la oamenii care le merită? Probabil că nu.[38] O interpretare alternativă: Miller spune că distribuția necesităților de bază planificată central la nivel macro n-ar trebui făcută după merit. Probabil că aceasta e intenția lui Miller, caz în care sunt de acord. Miller recunoaște că, istoricește vorbind, „apariția societăților în care economia de piață are un rol central pune pe tapet meritul în calitate de criteriu principal pentru evaluarea distribuției bunurilor. Pentru prima oară, poate, aproape oricine poate spera la o stare de lucruri în care meritele sale sunt recunoscute și răsplătite cum se cuvine“[39]. Destul de des, spune Miller, prețurile de piață reprezintă o măsură rezonabilă a gradului în care clienții își doresc un obiect, implicit a valorii obiectului pentru consumatori, implicit a sumei pe care o merită producătorul pentru că a contribuit cu acea valoare la viețile consumatorilor.[40]

În contrast, o meritocrație planificată centralizat este o idee de coșmar. E adevărat că diverse forme de merit ar trebui recunoscute și răsplătite, dar când planificatorii se află la conducere, formele de merit nerecunoscute de ei rămân nerecunoscute, punct. E posibil ca Emily Dickinson sau Thomas Edison să aibă o idee nouă, dar un planificator ar putea să nu fie de acord cu ea sau s-ar putea îndoi că prietenii lui vor fi de acord cu ea, sau ar putea să fie sigur că prietenii lui nu vor fi de acord, dacă ideea cea nouă ar face ideile lor desuete. Iar un planificator ar avea probabil asemenea prieteni. Meritocrația planificată centralizat ar fi în practică mediocritate planificată centralizat.

---

37. Miller 1999a, p. 200.

38. Miller 1999a, p. 127. Observați utilizarea foarte potrivită de către Miller a pronumelui feminin.

39. Miller 1999a, pp. 199–200.

40. Miller 1999a, pp. 180–9.

Astfel, pentru a susține diversitatea pe care Miller o consideră vitală pentru o meritocrație viabilă, evaluarea meritului trebuie să fie radical descentralizată. Firește, perfecțiunea nu reprezintă o opțiune. Cea mai satisfăcătoare societate meritocratică pe care ne-o putem imagina (în care evaluarea meritului este descentralizată, lăsându-ne să gravităm către cei care apreciază ceea ce avem de oferit) n-ar fi niciodată pe deplin satisfăcătoare. Alți oameni nu vor aprecia cele mai mari realizări ale noastre la fel de mult ca noi.

## Concluzie

Când Martin Luther King a spus: „Am un vis că cei patru copii ai mei vor trăi într-o zi într-o țară în care nu vor fi judecați după culoarea pielii, ci după caracter", visa la o lume în care copiii lui să poată conta pe faptul că vor fi tratați egal, nu că vor primi părți egale. Visa la tipul de egalitate care nu contravine meritocrației, ci stă la baza meritocrației.

Capitolul 20 s-a încheiat cu concluzia că egalitarismul nu-și poate permite să se definească în contrast cu umanitarismul; nici o concepție asupra dreptății nu-și poate permite asta. De asemenea, putem adăuga aici că nici o concepție a dreptății nu-și poate permite să se definească respingând meritocrația.

## Discuție

1. Care ideal este mai important: idealul societății care face tot ce-i stă în putere pentru a stimula capacitatea oamenilor de a-și satisface nevoile de bază sau idealul societății care face tot ce-i stă în putere pentru a încuraja excelența?
2. Teoreticienii propun uneori, ca soluție la problema sexismului, ca mamele să primească un salariu doar fiindcă sunt mame. Ideea este următoarea: într-o familie tradițională, tatăl se duce la serviciu și mama stă acasă, dar amândoi

muncesc din greu. Tatăl primeşte un salariu. De ce nu şi mama? (Dacă abandonăm teoria valorii-muncă şi privim plata ca provenind nu din muncă, ci de la clienţi, atunci întrebarea devine: dacă tatăl e plătit numai dacă clienţii lui vor ceea ce vinde el, de ce nu şi mama la fel?) Sunt multe probleme de discutat. Ţin salariile domestice de egalitatea de gen? Egalitatea dintre vânzătorii care au clienţi şi cei care nu au? Dintre cele care-şi transformă în marfă priceperea de a avea grijă de copii (de exemplu, vânzând servicii de îngrijire a copiilor pe timpul zilei) şi cele care nu fac asta? Din ce ar fi finanţate salariile domestice? Birocraţii ar transfera pur şi simplu bani între familiile femeilor (sau în interiorul lor)?

În special problematice din perspectivă egalitaristă sunt următoarele: mamele din clasele superioare ar urma să fie plătite mai mult decât mamele din clasa muncitoare?[41] Dacă

41. Cu privire la ramificaţiile trecerii creşterii copiilor din „domeniul iubirii“ în „domeniul banilor“, vezi Folbre şi Nelson 2000. Le mulţumesc lui Ulrike Heuer, Ani Satz şi Elizabeth Willott pentru discuţiile utile.

Willott identifică probleme mai generale: o mare parte din munca noastră productivă creează externalităţi pozitive, îmbunătăţind situaţia *multor* oameni, nu doar a clienţilor care ne plătesc. Această constatare se aplică şi muncii de părinte la fel ca oricărei alte munci. Părinţii „cu normă întreagă“ contribuie cu externalităţi pozitive şi primesc în schimb externalităţi pozitive, întrucât susţin şi beneficiază de pe urma unei societăţi în care muncesc alţi oameni. Diferenţa este următoarea: părinţii cu normă întreagă nu au parte de clienţi care să-i plătească şi, în concluzie, contribuie şi primesc numai aceste externalităţi pozitive. Sau, mai degrabă, au un anumit gen de clienţi, în speţă copiii lor, dar măsura în care copiii îşi răsplătesc părinţii a scăzut în ultimele decenii. (1) Nu mai aşteptăm de la copii să-şi răsplătească părinţii având grijă de ei la bătrâneţe. Sistemele de asistenţă socială, de bine, de rău, înlocuiesc acum plăţile pe care le primeau odinioară părinţii de la copiii lor. (2) Odată, copiii trebuiau să stea acasă ca să moştenească pământul, dar avuţia societăţii a crescut într-atât, încât valoarea pământului nu mai este îndeajuns

nu, atunci care ar fi salariul? Ar fi el fixat prea jos pentru a conta pentru mamele din clasele superioare, sau atât de sus încât ar face de rușine salariile taților din clasa muncitoare? Dacă plătim o sumă suplimentară pentru fiecare copil și dacă sumele ar fi suficient de mari pentru familiile din clasa muncitoare, făcându-i în consecință pe unii bărbați din aceste familii să-și preseze soțiile și fetele să aibă mai mulți copii decât ar avea altfel, ar elibera asta femeile? Dar dacă nu suntem siguri? Ar trebui să procedăm oricum așa?

---

de importantă încât să le dea copiilor adulți un motiv de a rămâne acasă, așa că ei nici nu rămân. (Poate că nu e surprinzător faptul că ratele de fertilitate scad dramatic, potrivit lui Willott 2002.)

# 22. EGALITATE ȘI OPORTUNITATE

TEZĂ: Statisticile pot induce în eroare, dar numerele par să spună că Statele Unite este o societate mobilă pe verticală și din ce în ce mai avută – cu siguranță, nu un tărâm al egalității de oportunități în sens literal, dar una peste alta un tărâm al oportunităților.

## Progres

Am făcut progrese către egalitatea economică? De unde am putea să știm? Avem dovezi statistice că (în unele țări) chiar și cele mai puțin avantajate grupuri au speranța de viață în creștere și standarde de viață în creștere după dimensiuni pe care le putem măsura. Dacă am fi foarte idealiști, am putea spune că standardele de viață în creștere nu sunt suficiente: împrejurările în care a crescut un copil n-ar trebui să aibă nici o legătură cu situația lui la maturitate. Mai realist, am putea spune așa: copiii ar trebui să aibă oportunități să fie mai avuți decât părinții lor la o vârstă comparabilă. Progresul, măsurat astfel, n-ar mai fi ocultat de truismul potrivit căruia educația influențează perspectivele în viață ale copilului.

Cineva ar putea presupune că statistici pertinente sunt ușor de găsit și ușor de interpretat. Nu e așa. Ziarele publică des articole pe această temă, dar astfel de articole sunt deseori eronate și nu e ușor să obții rezultate mai bune. Prezint date pertinente, fiind dureros de conștient de cât de ușor te poți înșela.[42] Baza

42. Îi mulțumesc dr. William Fairley, președinte și consultant în materie de statistică pentru Analysis & Inference Inc. (o firmă care se ocupă

informațională se schimbă în permanență și trebuie mai degrabă consultată prin eșantionare decât trecută în revistă exhaustiv. Mai mult, lucrul cu datele disponibile se aseamănă puțin cu situația în care mi-aș căuta cheile sub un felinar nu fiindcă acolo mi-au căzut din buzunar, ci fiindcă acolo e lumina mai puternică.[43] Statisticile disponibile luminează ceva anume, dar nu neapărat ceea ce e mai important.[44]

Statisticile discutate aici oferă o imagine a Statelor Unite în anul 2002, o țară aflată în recesiune economică. Toate grupurile sociale pierd teren în recesiuni. În mod previzibil, decalajele dintre grupuri se reduc. De fapt, de vreme ce recesiunea a fost legată în mare parte de prăbușirea burselor de valori, aș fi socotit că decalajele în ceea ce privește venitul s-au redus substanțial, afectând disproporționat persoanele mai avute care se presupune că își primeau o proporție mai mare din venituri din acțiuni. M-aș fi înșelat[45].

---

cu cercetare și consultanță în materie de statistică) pentru că a citit acest capitol și a făcut comentarii pe marginea lui. Rămân responsabil pentru eventualele erori.

43. Informațiile privind inegalitățile legate de rasă și gen sunt sumare, dar sunt de acord cu cei care susțin că astfel de informații ar fi mai interesante, fiindcă ar indica moduri în care inegalitatea se corelează cu factori aflați în mod evident în afara controlului personal.

44. Vezi McCloskey 1985 pentru o explicație devenită clasică a modului în care numerele pot fi înșelătoare.

45. Sau cel puțin nu am văzut ceea ce m-am așteptat să văd atunci când am consultat statisticile pentru primii 20%. Totuși, într-un studiu pe care nu-l văzusem când am scris cuvintele de mai sus, Piketty și Saez (2004) spun următoarele: „Micșorarea proporției din venitul global, între anii 2000 și 2002, concentrată exclusiv în rândul celor mai avuți 1%, e de asemenea remarcabilă. Acest ultim fenomen se datorează probabil crahului bursier care a redus dramatic valoarea cotațiilor bursiere și în consecință a afectat negativ veniturile și salariile raportate.“

## Quintile de venit pe gospodării

Pentru conformitate, atunci când împărțim gospodăriile în cinci grupe de venit (quintile), limitele intervalelor de venit corespunzătoare quintilelor pentru anul 2002[46] sunt următoarele:

| | |
|---|---|
| Quintila inferioară: | între zero și 17916$ |
| A doua quintilă: | între 17917 și 33377$ |
| A treia quintilă: | între 33378 și 53162$ |
| A patra quintilă: | între 53163 și 84016$ |
| Quintila superioară: | peste 84017$ |

Venitul pe gospodărie la limita inferioară a quintilei superioare este de 4,7 ori mai mare decât venitul pe gospodărie la limita superioară a quintilei inferioare.[47] Este acesta un lucru rău? Întrebarea e mai puțin importantă decât întrebarea dacă calitatea vieții a celor aflați la limita superioară a quintilei inferioare e rea. Cât de rău este să câștigi 17916$ pe an? Întrebarea nu e una simplă. Contează însă locul unde trăiești. Dacă „gospodăria" cuprinde o singură persoană dintr-un orășel din Midwest, 17916$ reprezintă mulți bani, în timp ce o mamă singură care crește doi copii în Boston și are același venit s-ar putea să nu-și poată plăti facturile.[48]

---

46. Sursă: Oficiul pentru Recensământ al SUA, Rapoarte privind populația actuală, P60-221, tabelul A3.

47. Venitul pe gospodărie este inegal distribuit și în interiorul quintilei superioare. De exemplu, venitul de la limita inferioară a grupei de venit aferente primilor 5% este 150002$, de aproape 1,8 ori mai mare decât venitul de la limita inferioară a grupei de venit aferente primilor 20%.

48. Tyler Cowen mi-a spus odată că e ușor să fii în favoarea egalității în țări cu populații omogene. Pe măsură ce într-o țară crește diversitatea geografică sau etnică, sau vin din ce în ce mai mulți imigranți săraci, costurile egalizării încep să crească. E una să realizezi într-o

## Gospodării mai mari, venituri mai mari

Studiile care examinează distribuția veniturilor împart de regulă populațiile în quintile în funcție de veniturile pe gospodărie. În timp ce fiecare quintilă de venit cuprinde prin definiție 20% din totalul gospodăriilor, în 1997 quintila inferioară cuprindea 14,8% din totalul indivizilor; quintila superioară cuprindea 24,3%. O gospodărie medie din quintila inferioară cuprindea 1,9 persoane și 0,6 angajați. Gospodăriile din quintila superioară cuprindeau în medie 3,1 persoane și 2,1 angajați.[49] Ce înseamnă asta? Înseamnă că o sursă a inegalității statistice este că unele gospodării cuprind mai mulți angajați. Dacă toți angajații ar câștiga același venit, ar exista o inegalitate substanțială a veniturilor calculate pe gospodării doar în virtutea faptului că unele gospodării cuprind numai un singur angajat.

O idee înrudită: putem fi induși în eroare atunci când studiem evoluția veniturilor pe gospodării într-o societate în care numărul angajaților pe gospodărie e în scădere din cauze precum creșterea ratei divorțurilor. Pe măsură ce scade numărul angajaților pe gospodărie, venitul meu *pe gospodărie* poate să scadă chiar dacă veniturile individuale cresc.[50] Astfel, potrivit Oficiului de Analiză Economică de pe lângă Ministerul Comerțului din SUA, venitul median pe gospodărie a crescut cu 6,3% între 1969 și 1996, ceea ce la prima vedere pare consistent cu teza că economia a stagnat mai mult sau mai puțin în această perioadă. Cu toate

---

oarecare măsură idealul egalitar în Suedia sau în Kansas. E cu totul altceva să realizezi idealul egalitar în aceeași măsură când ai o populație așa de mare și de diversificată precum în Statele Unite sau Europa.

49. Rector și Hederman 1999, p. 12, având ca sursă Oficiul pentru Recensământ al SUA.

50. Dacă doi oameni locuiesc azi într-o gospodărie studențească tipică, spre deosebire de trei oameni cu o generație în urmă, statisticile noastre redau asta ca pe un declin al venitului mediu aferent quintilei inferioare. Totuși, în acest caz, venitul pe gospodărie a scăzut fiindcă

acestea, venitul median în termeni reali *pe cap de locuitor* a crescut cu 62,2% în decursul aceleiași perioade.[51]

Cum e posibil să crească venitul pe cap de locuitor cu 62,2%, când venitul pe gospodărie a crescut cu doar o zecime din această proporție? Prima dată am crezut că trebuie să fie o eroare la mijloc. Dar imaginați-vă o gospodărie alcătuită din 10 oameni care câștigau fiecare câte 100 de dolari în 1969, în total 1000 de dolari. În 1996, vedem că venitul pe gospodărie a crescut la 1063$, o creștere de 6,3%. E posibil ca în același timp să fie crescut veniturile *membrilor* gospodăriei de la 100$ la 162$? Da. Dacă numărul membrilor gospodăriei a scăzut în același interval de timp de la 10 la 6,56, atunci venitul pe cap de membru al gospodăriei a crescut la 162$. N-am găsit date ca să pot verifica dacă dimensiunea gospodăriilor a scăzut atât între 1969 și 1996, astfel încât rămâne valabilă posibilitatea ca Ministerul Comerțului să fi făcut o greșeală de calcul. Cu toate astea, tocmai am arătat că cifrele *ar putea fi* corecte: venitul personal ar fi putut crește cu 62% în același interval de timp în care venitul pe gospodărie creștea cu numai 6%. Atât e suficient pentru a dovedi că, dacă ne uităm doar la evoluția venitului pe gospodărie, vedem numai o parte a tabloului.[52]

---

indivizii sunt mai avuți, nu mai puțin avuți, motiv pentru care studenții își permit să împartă chiria între mai puțini colegi de apartament.

51. McNeil 1998, tabelul 1.

52. Încă ceva despre demografia mărimii gospodăriei: potrivit lui Hinderaker și Johnson 1996, p. 35.

Oficiul pentru Recensământ ține statistici separate referitoare la „familii“ și „indivizi care nu sunt înrudiți“. Datele Oficiului pentru Recensământ arată că între 1980 și 1989, venitul real aferent celei de-a treia quintile de familii a crescut cu 8,3%, pe când venitul real aferent celei de-a treia quintile de indivizi neînrudiți a crescut cu 16,3%. OBC (Oficiul pentru Buget din Congres) a manipulat aceste date ale Oficiului pentru Recensământ combinând „familiile“ cu „indivizii neînrudiți“ într-o singură categorie, „familii“. De vreme ce tendințele demografice au cauzat

În rezumat, decalajele între veniturile gospodăriilor se explică în parte prin diferențele de mărime între gospodării. De asemenea, dimensiunea *în scădere* a gospodăriilor poate face venitul pe gospodărie să pară mai stagnant decât este în realitate. Robert Lerman estimează că jumătate din creșterea inegalității veniturilor observată în ultima parte a anilor ’80 și prima parte a anilor ’90 s-a datorat creșterii numărului de gospodării cu un singur părinte.[53]

## Gospodării cu o medie de vârstă mai ridicată, venituri mai mari

Așadar, o parte din diferența dintre quintilele de venit se reduce la diferența de mărime dintre gospodării. Ce putem spune despre diferența dintre mediile de vârstă? Unii capi de gospodărie sunt la apogeul carierei, pe când alții nu sunt. Haideți să examinăm

---

o creștere mai rapidă a numărului de indivizi neînrudiți în anii ’80 și de vreme ce familiile conduse de doi adulți câștigă venituri mult mai mari decât indivizii neînrudiți, combinarea acestor grupuri într-o singură categorie a redus mult veniturile medii pe „familie“. Astfel, deși veniturile familiilor din cea de-a treia quintilă au crescut cu 8,3% și veniturile indivizilor din cea de-a treia quintilă au crescut cu 16,3%, „familiile“ din cea de-a treia quintilă în sensul OBC și-au văzut veniturile totale scăzând cu 0,8% în aceeași perioadă.

Dacă e neclar cum ar putea scădea venitul unui grup în timp ce veniturile care-l compun cresc cu 8,3%, respectiv 16,3%, să vedem un exemplu simplu. Să presupunem că venitul familiei X este de 1 000$ și venitul individului Y de 100$. Venitul mediu este de 550$. Ulterior, venitul familiei X crește la 1080$, în timp ce venitul individului Y crește la 116$. Între timp, suma de bani suplimentară îi permite fiicei familiei X să plece de acasă și să trăiască pe cont propriu, așa că acum există doi indivizi care câștigă fiecare 116$. Dacă facem apoi media acestor trei venituri, obținem un venit mediu de 437$, o scădere aparentă de 113$ a venitului *mediu*, deși de fapt *fiecare* venit a crescut.

53. Lerman 1996.

din nou venitul pe gospodărie din 2002, de data asta împărțind gospodăriile în cinci grupe de vârstă.[54]

a. 27828$ venitul mediu când capul gospodăriei are sub 25 de ani
b. 45330$ pentru vârste cuprinse între 25–34 de ani
c. 53521$ pentru vârste cuprinse între 35–44 de ani
d. 59021$ pentru vârste cuprinse între 45–54 de ani
e. 47203$ pentru vârste cuprinse între 55–64 de ani

În timp ce odinioară câștigurile începeau să scadă pe măsură ce angajații atingeau vârsta de 40 de ani, acum câștigurile continuă să crească când angajații împlinesc vârsta de 50 de ani, după care scad pe măsură ce pensionările anticipate și moartea prematură a aducătorilor principali de venit încep să reducă media. Michael Cox și Richard Alm ne informează că „în 1951, indivizii între 35 și 44 de ani câștigau în medie de 1,6 ori mai mult decât cei între 20 și 24 de ani. În 1993, cei mai bine plătiți erau cei din grupa de vârstă 45–54, care câștigau de aproape 3,1 ori mai mult decât cei între 20 și 24 de ani“[55].

Reprezintă creșterea inegalității statistice și o creștere a ceea ce intuitiv considerăm inegalitate, sau e pur și simplu o creștere generală a venitului obținut pe timpul vieții? Dacă câștigurile celor care împlinesc acum 40 de ani continuă să crească în condițiile în care, cu câteva decenii în urmă, ele ar fi început să scadă, aceasta va duce la creșterea inegalității statistice, pe măsură ce indivizii între 45 și 54 de ani vor continua să se distanțeze de omologii lor mai tineri. Dar este acesta un lucru rău? Există cineva pentru care e rău? Dacă ne gândim, o societate care îi stimulează pe indivizii între 45 și 54 de ani să aducă contribuții din ce în ce

54. Sursă: Oficiul pentru Recensământ al SUA 2003, tabelul 3.

55. Cox și Alm (1995, p. 16), care citează Oficiul pentru Recensământ al SUA.

mai valoroase este o societate care în aparență satisface principiul diferenței al lui Rawls. Statistic vorbind, societatea e mai inegală, însă toată lumea o duce mai bine. Câștigurile așteptate pe timpul vieții sunt mai mari pentru toți.

Cifrele sugerează că quintila superioară nu reprezintă o castă separată de aristocrați care acum câștigă și mai mult decât înainte. În loc de asta, venitul median (nu neapărat reflectat în istoria personală a fiecăruia) are această traiectorie: venitul median al unui cap de gospodărie se găsește în cea de-a doua quintilă atunci când capul gospodăriei are sub 25 de ani, crește până la nivelul celei de-a treia quintile între 25 și 34 de ani, apoi până la nivelul celei de-a patra quintile și rămâne la acel nivel până la pensionare.

Așadar, atunci când citim că venitul median de la limita inferioară a quintilei superioare a crescut cu 55% în termeni reali (adică luând în calcul inflația) între 1967 și 2002[56], ar trebui să înțelegem că și pentru mulți dintre cei aflați actualmente la vârful quintilei inferioare, acest salt înseamnă câștiguri mai mari pe timpul vieții, nu numai pentru o elită separată. Faptul că indivizii între 45 și 54 de ani o duc mai bine astăzi, mărindu-se astfel decalajele dintre quintile, reprezintă o veste bună într-un sens general, nu doar pentru indivizii aflați actualmente în această grupă de vârstă și nici măcar în principal pentru ei.

Pe scurt, decalajele dintre veniturile gospodăriilor sunt explicate în parte de diferențele de vârstă. Decalajele în creștere pot fi explicate în parte de îmbunătățirea oportunităților pentru toată lumea în timp ce oamenii se apropie de vârsta la care câștigurile sunt maxime. Gary Burtless estimează că proporția din inegalitatea de venit datorată diferenței de vârstă este de 28% în rândul bărbaților și 14% în rândul femeilor.[57]

---

56. Sursă: Oficiul pentru Recensământ al SUA 2003, tabelul A4.
57. Burtless 1990.

### În timpul perioadelor de avânt economic, bogații devin și mai bogați, dar granițele claselor sociale nu sunt imuabile

Dacă cresc veniturile celor din quintila superioară, asta nu e același lucru cu a spune că bogații devin mai bogați. În general, cifrele spun că nu doar bogații devin mai bogați. Mai există și alți oameni care se îmbogățesc. În 1967, numai 3,1% dintre gospodăriile din Statele Unite câștigau echivalentul a 100 000$ la valoarea dolarului din 2002. În 2002, procentul crescuse la 14,1%. În ceea ce-i privește pe albi, procentul a crescut de la 3,3 la 15%. În ceea ce-i privește pe negri, procentul a crescut de la 0,9% la 6,6%.[58] (Ca și în alte părți, aceste cifre sunt ajustate cu rata inflației.) Pare falsă afirmația că a existat un grupuscul de oameni care aveau mulți bani în 1967 și astăzi același grupuscul are mai mulți bani, iar *asta* explică de ce quintila superioară și-a mărit avansul. Dimpotrivă, ceea ce pare să se întâmple este că milioane și milioane de alți oameni intră în rândul bogaților. Nu erau bogați când erau mai tineri. Părinții lor n-au fost bogați. Însă astăzi sunt bogați.

### Chiar dacă banii înșiși nu se răspândesc uniform, calitatea vieții se răspândește

Inegalitatea de venit crescândă poate masca o scădere a inegalității în ceea ce privește calitatea vieții. Inegalitatea ar crește într-o manieră semnificativă dacă speranța de viață a săracilor s-ar prăbuși în timp ce speranța de viață a bogaților ar crește. De fapt, ambele au crescut. Bănuiesc că decalajul dintre bogați și săraci în ceea ce privește speranța de viață a scăzut (deși e evident că oamenii cu o stare de sănătate foarte proastă câștigă mai puțini bani și astfel tind să facă parte din quintila inferioară, în

58. Sursă: Oficiul pentru Recensământ al SUA 2003, tabelul A1.

timp ce oamenii extrem de săraci nu trăiesc la fel de mult, și că ambele fapte vor influența speranța de viață a indivizilor din quintila inferioară). N-am găsit date cu relevanță directă, însă am găsit următoarea informație cu privire la persoanele de rasă albă și rasă neagră: între 1900 și 2001, speranța de viață în rândul albilor a crescut cu 63%, de la 47,6 la 77,7 ani. Speranța de viață în rândul negrilor a crescut cu 119%, de la 33 la 72,2 ani.[59]

## Veniturile nu stagnează

O mică minoritate de economiști a susținut și nenumărate ziare au repetat afirmația că salariile celor din clasa mijlocie stagnează, în cel mai bun caz. Preponderența dovezilor sprijină concluzia opusă. Studiile care arată că salariul mediu a scăzut cu, să zicem, 9% între 1975 și 1997 se bazează pe o modalitate de a lua în calcul inflația care a fost între timp discreditată (ca să nu mai vorbim că ignoră o creștere a avantajelor de natură salarială). Dacă folosim modalități acceptate de a lua în calcul inflația, cifrele corectate indică o creștere a salariilor medii cu 35% începând cu 1975.[60] În decembrie 1996, o comisie compusă din 5 economiști, formată la inițiativa Comisiei de Finanțe din Senat și avându-l ca președinte pe Michael Boskin, a conchis că indicele prețurilor de consum supraestimează inflația cu aproximativ

59. Sursă: Centrul Național pentru Statistici Medicale de pe lângă Centrul pentru Controlul și Prevenirea Maladiilor (http://www.cdc.gov/nchs/fastats/). Schimbările nu se reduc la scăderea mortalității infantile. „Mortalitatea e în scădere în rândul bebelușilor, adulților și bătrânilor, atât SIDA, cât și omuciderile, cancerul și bolile de inimă costând mai puține vieți.“ Sursă: Centrul Național pentru Statistici Medicale de pe lângă Centrul pentru Controlul și Prevenirea Maladiilor, potrivit Associated Press, 16 septembrie 2002.

60. Ambele cifre se găsesc în Norris 1996. Prima cifră se bazează pe indicele prețurilor de consum standard în perioada respectivă. A doua a fost furnizată de Leonard Nakamura, economist la Banca Rezervelor Federale din Philadelphia.

1,1% pe an (între 0,8% și 1,6% pe an[61]). Dacă valoarea lui Boskin de 1,1% e corectă, atunci „în loc de stagnarea înregistrată în statisticile oficiale, o rată mai mică a inflației ar însemna că venitul median al unei familii a crescut *în termeni reali* cu 36% între 1973 și 1995“[62].

Cifrele din perioada 1996–1999 (nu o perioadă de recesiune, însă sunt cele mai recente date pe care le-am putut găsi) indică faptul că, dintre cei care au traversat o perioadă de sărăcie în aceste 48 de luni, 51,1% au fost săraci între două și patru luni; 5,7% dintre cei care au suportat sărăcia au fost săraci mai mult de 36 de luni.[63] Cifre mai recente, din limita de jos a actualei recesiuni, probabil că ar arăta perioade de sărăcie mai lungi. Se pare că în vecinătatea limitei de sărăcie există o considerabilă mobilitate a venitului, atât în jos, cât și în sus. Oamenii își găsesc locuri de muncă și-și pierd locurile de muncă. Oamenii se mai și pensionează, și astfel venitul le scade permanent. În sfârșit, un număr uriaș de oameni emigrează în Statele Unite, iar imigranții de primă generație tind să fie săraci, chiar dacă e vorba doar de o sărăcie temporară.

## Părem să fim o societate mobilă pe verticală

Să presupunem că venitul celor din quintila inferioară n-ar mai fi crescut de o generație. Ce ar fi însemnat asta? *Nu* ar fi însemnat că un grup de oameni care făceau hamburgeri în urmă cu o generație fac acum hamburgeri pentru același salariu mic. Mai degrabă, dacă salariile ar fi stagnat începând cu anul 1967, ar fi însemnat următoarele: când generația actuală de absolvenți

61. Sursă: *The Economist* (7 decembrie 1996) 25. Vezi și Boskin *et al*. 1996.

62. Sursă: *U.S. News and World Report* (8 septembrie 1997) 104. Sublinierea mea.

63. Sursă: Oficiul pentru Recensământ al SUA 2003, figura 6.

de liceu face hamburgeri timp de un an, primește aceiași bani pe care părinții lor îi primeau în 1967, când abia terminaseră liceul și aveau aceleași slujbe. Dacă salariile celor aflați la limita superioară a quintilei inferioare ar fi stagnat, rezultatul ar fi fost că *slujbele* prost plătite ar fi rămas la fel de prost plătite, nu că *oamenii* care au avut odată slujbe prost plătite au și astăzi aceleași slujbe prost plătite. Dați-mi voie să subliniez două aspecte ale acestei precizări. În primul rând, salariile corespunzătoare quintilei inferioare n-au stagnat. Luând în calcul inflația, venitul median de la limita superioară a quintilei inferioare a crescut cu 31% între 1967 și 2002.[64] În al doilea rând, aceste câștiguri reale ale quintilei inferioare, deși de bun augur, au doar o relevanță trecătoare pentru mulți aflați actualmente la limita superioară a quintilei inferioare, care acum fac hamburgeri, dar plănuiesc să urce pe scara socială.

Dacă vă gândiți la toți americanii pe care îi cunoașteți care au peste 40 de ani, dar nu s-au pensionat încă, sunt gata să pariez că fiecare dintre ei e mai avut acum decât atunci când avea 20 de ani. Casele și locurile lor de muncă sunt pline de aparate pe care nu și le-ar fi putut permite (dacă existau pe vremea aceea) la vârsta de 20 de ani. Acest lucru nu e adevărat pentru fiecare țară, dar e adevărat aici.

Oficiului de Analiză a Impozitării de pe lângă Trezoreria SUA a constatat că 65% dintre cei aflați în quintila inferioară de venit în 1979 au urcat în ierarhia veniturilor cu două sau mai multe quintile până în 1988.[65] 86% au urcat cu cel puțin o quintilă. Această constatare nu este unică. Utilizând date independente de la Comisia de Dinamică a Veniturilor din Michigan, Cox și Alm au urmărit un grup de oameni care se aflau în quintila inferioară în 1975 și au văzut că 80,3% din aceștia au

64. Sursa: Oficiul pentru Recensământ al SUA 2003, tabelul A4.
65. Hubbard, Nunns și Randolph 1992.

urcat în ierarhia veniturilor cu două sau mai multe quintile până în 1991.[66] 95% au urcat cu cel puțin o quintilă.

Aceste studii au urmărit evoluții individuale. Oare niște studii care ar avea în vedere gospodării mai degrabă decât indivizi s-ar corobora cu concluzii la fel de spectaculoase precum cele de mai sus? Nu. Luând în considerare mai degrabă venitul pe gospodărie decât venitul individual, Greg Duncan, Johanne Boisjoly și Timothy Smeeding[67] estimează că 47% dintre cei aflați în quintila inferioară în jurul anului 1975 erau încă acolo în 1991. (De fapt, Duncan *et al.* iau în considerare doar gospodăriile alcătuite din nonimigranți, ceea ce le influențează rezultatele. Bănuiesc că gospodăriile de imigranți se caracterizează printr-o mobilitate verticală asemănătoare cu cea a lucrătorilor individuali.) 20% s-au mutat în jumătatea de sus a distribuției, 6% în quintila superioară.

Se pare deci că există o diferență între mobilitatea individuală și mobilitatea gospodăriilor. De ce? Să ne imaginăm o gospodărie cu doi adolescenți în 1975. Două studii urmăresc istoria ulterioară a gospodăriei. Un studiu îi urmărește pe membrii gospodăriei în calitate de indivizi și constată că, șaisprezece ani mai târziu, adolescenții au urcat în ierarhia veniturilor cu câteva quintile. Un al doilea studiu, care urmărește gospodăria ca gospodărie, constată că gospodăria a pierdut salariile pe care le câștigau pe timpul verii adolescenții, acum plecați, pe vremea când locuiau acasă și erau studenți la facultate. Adolescenții plecați dispar din al doilea studiu, fiindcă noile gospodării mobile pe verticală pe care le formează ei nu existau în 1975; al doilea studiu urmărește doar gospodăriile care existau atunci când a început studiul. Așadar, datele fiind aceleași, studiul longitudinal

66. Cox și Alm 1995, p. 8, care citează date din Studiul Comisiei de Dinamică a Veniturilor.

67. Duncan *et al.* 1996. Actualmente disponibil online.

al gospodăriilor existente în 1975 zugrăvește un tablou care arată un modest declin, în timp ce studiul longitudinal al indivizilor sugerează o mobilitate pe verticală explozivă. Care tablou e mai aproape de realitate?

O altă diferență, poate mai importantă, dintre studiile făcute de Cox și Alm și de Duncan *et al.*: ambele studii au urmărit grupuri de tineri de-a lungul unor perioade de ani de zile, dar Cox și Alm au urmărit modul în care a evoluat venitul unui membru al grupului în raport cu întreaga populație, în timp ce Duncan *et al*. au urmărit modul în care a evoluat venitul unui membru al grupului în raport cu grupul însuși. Indivizii în vârstă de 25 de ani tind să urce în ierarhia distribuției veniturilor unei populații pe măsură ce se apropie, în decursul unui studiu care se întinde de-a lungul a șaisprezece ani, de vârsta la care câștigurile sunt maxime. Totuși, dacă vom compara indivizi în vârstă de 25 de ani din quintila inferioară cu un grup de control care se apropie și el în decursul studiului de vârsta la care câștigurile sunt maxime, atunci progresul normal nu va fi luat în considerare și nu va schimba poziția relativă a nimănui în cadrul grupului. Numai progresul anormal – în raport cu o familie tipică – va apărea ca o îmbunătățire a poziției relative. Așadar, totul se reduce la o singură întrebare: la ce se referă mobilitatea venitului? Se referă mobilitatea venitului la săracii care avansează mai repede decât un nivel de bază care avansează încet (întreaga populație) sau decât un nivel de bază care avansează repede (o populație care se apropie de vârsta la care câștigurile sunt maxime)? Dacă ne preocupă în principal cum o duc oamenii, atunci ar trebui să consultăm un studiu precum cel al lui Cox și Alm.[68] Dacă ne preocupă

18 O schimbare pe care aș face-o ar fi să aflu câți dintre indivizii aflați în quintila inferioară sunt acolo fiindcă sunt studenți. Nu i-aș elimina din studiu, de vreme ce sunt într-adevăr săraci, dar nu e nici o surpriză că, într-o economie liberă și efervescentă, 95% dintre ei avansează. Aș încerca să-i tratez separat pe cei care nu sunt studenți (și nici

în principal cum o duc oamenii unii relativ la ceilalți, atunci ar fi mai bine să consultăm un studiu precum cel făcut de Duncan *et al.*[69] Precizez aceste lucruri nu ca să critic vreunul din studii, ci mai degrabă ca să remarc modul în care interpretări diferite ale mobilității veniturilor conduc la cifre diferite. Suntem nevoiți să interpretăm nu doar ca să înțelegem cifrele, ci și ca să obținem cifrele respective. Nu există un algoritm care să ne ajute să luăm aceste decizii. Ne aflăm mai degrabă pe tărâmul artei decât pe tărâmul științei.

## Copiii

Peter Gottschalk și Sheldon Danziger au împărțit copiii în quintile în funcție de venitul familiilor.[70] Datele lor, relatează Michael Weinstein, arată că „aproximativ 6 din 10 copii aflați în ultima quintilă – cei mai săraci 20% – la începutul anilor '70 se aflau tot în ultima quintilă 10 ani mai târziu… Nici o prezumție privind mobilitatea, reală sau imaginară, nu poate scuza acest fapt inimaginabil"[71].

De vreme ce Weinstein se bazează doar pe Gottschalk și Danziger, am verificat studiul original. Gottschalk și Danziger țineau sub observație copii americani în vârstă de cinci ani sau mai mici atunci când au început studiile cu durata de 10 ani, astfel încât peste 10 ani copiii aveau să fie tot copii.[72] Înseamnă atunci că avem o majoritate de cupluri tinere cu copii, astfel

---

pensionari), însă care sunt cu toate astea în quintila inferioară. Oare avansează și ei, sau reprezintă o parte atât de mică a quintilei inferioare încât, chiar și dacă nu avansează, 95% dintre membrii grupului care-i include avansează? Aș vrea să lămuresc asta.

69. Îi mulțumesc lui Greg Duncan pentru că m-a ajutat să lămuresc asta.

70. Gottschalk și Danziger 1999. Actualmente disponibil pe website-ul lui Gottschalk.

71. Editorial din *The New York Times*, 18 februarie 2000.

72. Gottschalk și Danziger 1999, p. 4.

încât, după 10 ani, 40% dintre ele trecuseră în quintilele superioare. Este procentul de 40% ceva rău? În absența oricărui context, nu pare nici rău, nici bun. S-a descurcat vreo altă societate mai bine?

Se pare că cel puțin o societate s-a descurcat mai bine: în speță, Statele Unite înseși. Procentul citat de Weinstein este procentul din primul deceniu al unui studiu care se întinde pe două decenii. Weinstein prezintă procentul din anii ’70 (numai 43% avansează) ca o acuzație la adresa Americii de azi, neglijând să menționeze că procentul corespunzător din anii ’80 pe care-l oferă studiul este 51%. Deși cele două procente provin din același tabel (tabelul 4) din studiul lui Gottschalk și Danziger, Weinstein și-a închipuit evident că procentul mai la zi și tendința aparent ascendentă nu meritau să fie aduse în atenția publicului. Editorialul lui Weinstein a fost publicat în cel mai prestigios ziar al țării.

Eu însumi puteam fi unul dintre acei copii despre care vorbesc Gottschalk și Danziger. Am crescut la o fermă din Saskatchewan. Am vândut ferma când aveam 11 ani și ne-am mutat la oraș. Tata s-a angajat îngrijitor, iar mama s-a angajat casieră la un magazin de țesături. Chiar și înainte să plecăm de la fermă, avansaserăm în termeni absoluți – ne-am pus instalații sanitare când aveam 3 ani –, însă tot am fi făcut parte din ultima quintilă. Chiar și după ce ne-am instalat o toaletă cu evacuare, apa trebuia adusă cu cisterna și era atât de scumpă, încât trăgeam apa o singură dată pe zi (și toaleta deservea o familie de opt persoane). După 40 de ani, venitul gospodăriei mele se califică pentru prima quintilă (ceea ce implică un nivel mult mai înalt de avuție absolută decât ar fi implicat această poziție relativă în urmă cu 40 de ani). Dacă însă aș fi făcut parte din studiul realizat de Gottschalk și Danziger, Weinstein ar fi pretins că e indignat de faptul „inimaginabil“ că la vârsta de 10 ani nu-mi începusem ascensiunea.

Revenind la studiu: după cum am spus, n-aș anticipa prea multe dovezi în favoarea mobilității verticale într-un studiu care se sfârșește înainte ca subiecții studiului să atingă vârsta

de 16 ani. Dar să aruncăm o privire. Gottschalk și Danziger susțin că în anii ’80 șansele unui copil de a scăpa de sărăcie erau mai mari decât în anii ’70, dar că creșterea nu a fost semnificativă.[73] Gottschalk și Danziger spun: „numai în cazul unui singur grup demografic (copiii din familiile cu doi părinți) se constată un declin semnificativ al probabilității de a rămâne sărac“[74]. În cadrul acelui grup, șansele de a scăpa de sărăcie (prin care autorii studiului înțeleg ultima quintilă) au crescut de la 47% în anii ’70 la 65% în anii ’80. În mod bizar, autorii recunosc ca o paranteză perspectivele mult îmbunătățite ale „copiilor din familiile cu doi părinți“, de parcă acea clasă ar reprezenta o mică anomalie care nu are influență asupra tezei lor potrivit căreia probabilitatea de a scăpa de sărăcie nu a crescut.[75]

În final, din nou, aduceți-vă aminte că vorbim despre ieșirea indivizilor din sărăcie înainte să iasă din grupa de vârstă 10–15 ani. Dacă am dori să concepem un experiment care să garanteze că nu furnizează nici o dovadă în favoarea mobilității pe verticală, cu greu am putea face o treabă mai bună. Și totuși, în mod uimitor, cifrele oferite de Gottschalk și Danziger par să arate că 65% dintre copiii săraci care provin din familii nedestrămate scapă de sărăcie înainte să-și câștige primul salariu.

---

73. Gottschalk și Danziger 1999, p. 9.

74. Gottschalk și Danziger 1999, p. 10.

75. Gottschalk și Danziger utilizează cuvântul „sărăcie“ pentru a se referi la ultima quintilă. Rata sărăciei în Statele Unite a crescut în ultimii doi ani, de la un minim de 11,3% în 2000 la un nivel de 12,1% în 2002. Așadar, chiar și în timpul unei recesiuni, ultima quintilă (cei mai săraci 20%) nu mai e sinonimă cu sărăcia așa cum era în 1929, să zicem, când rata sărăciei era de 40% (Sursă: Levitan 1990, pp. 5–6).

Sursa cifrelor mai recente: Oficiul pentru Recensământ al SUA 2003, tabelul 2. Pragul sărăciei variază în funcție de dimensiunea gospodăriei (și, mai puțin intuitiv, în funcție de vârsta membrilor gospodăriei). În 2004, pragul oficial al sărăciei în cazul unei gospodării alcătuită din doi adulți cu vârsta mai mică de 65 de ani este de 12 649$. Sursă: Oficiul pentru Recensământ al SUA 2005.

## Un tărâm al oportunităților, dar nu al oportunităților egale

America nu pare să fie un sistem de caste sau o aristocrație statică. Rasismul și sexismul rămân dureros de prezente, dar nu sunt nici la fel de răspândite, nici la fel de dăunătoare pe cât erau chiar și în urmă cu o generație, darămite acum un secol. Ascensiunea socială nu e doar posibilă, ci și normală.

Nimic din toate astea nu sugerează nici pe departe că trecutul familial n-ar avea nici o importanță. Firește că are. McMurrer, Condon și Sawhill susțin că dovezile disponibile sugerează că

> regulile jocului sunt din ce în ce mai echitabile în Statele Unite. Astăzi, originile socio-economice sunt mai puțin importante decât erau înainte. Mai mult, aceste origini nu au nici un efect sau au un efect foarte mic în cazul indivizilor care au absolvit facultatea și rândurile acestora continuă să devină din ce în ce mai numeroase. Această creștere a accesului la educația superioară reprezintă un vehicul important pentru extinderea oportunităților. Totuși, trecutul familial continuă să conteze. Chiar dacă regulile sunt mai echitabile, factorii familiali continuă să modeleze în mod semnificativ situația economică a copiilor.[76]

Potrivit lui Gottschalk și Danziger, copiii din ultima quintilă care trăiesc în familii *cu un părinte* aveau numai o șansă de 6,4% de a ajunge mai sus de quintila următoare.[77] Firește, e evident că probabilitatea ca gospodăriile conduse de mame singure să reprezinte mijlocul distribuției veniturilor e mică.[78] Interesant este că potrivit rezultatului unui studiu pe o perioadă de 10 ani început în 1971, „copiii negri au avut șanse mai mari decât copiii albi să scape de sărăcie dacă au făcut tranziția de la o familie cu un

---

76. McMurrer, Condon și Sawhill 1997. Citatul este din concluzia versiunii online. Vezi www.urban.gov.

77. Gottschalk și Danziger 1999, p. 8.

78. Din nou, statisticile nu înseamnă totuși mereu ceea ce par să însemne. Dacă părinții locuiesc împreună fără să fie căsătoriți, numai venitul mamei se consideră că aparține gospodăriei copilului. Așadar, mulți copii ar scăpa de sărăcia statistică dacă părinții lor s-ar căsători, chiar dacă venitul lor n-ar suferi nici o schimbare.

părinte la o familie cu doi părinți până la finalul deceniului (respectiv, 67,9% în contrast cu 42,6%)“[79]. Al doilea studiu, început în 1981, constată că probabilitatea a crescut la 87,8% pentru negri și 57,6% pentru albi (tabelul 6). Mai descurajator este că în 1998, procentul nașterilor în afara căsătoriei era de 21,9% pentru albii non-hispanici și 69,3% pentru negrii non-hispanici.[80] Cred că până și adepții egalitarismului pur și dur vor fi de acord că ceea ce e în neregulă cu aceste cifre este faptul că sunt prea mari, nu că sunt inegale.

## De ce îmi fac griji cu privire la acest capitol

Am citat multe surse, dar nu am deplină încredere în nici una. Onestitatea nu este un întrerupător pe care-l deschid oamenii de bună-credință și pe care-l închid oamenii de rea-credință. În acest domeniu, onestitatea este o realizare, o luptă grea în plină desfășurare.

La un seminar, unul dintre participanți a împărțit copii xerox ale unor documente aparținând Oficiului pentru Recensământ pentru a contrazice afirmațiile mele potrivit cărora (a) vârsta este *cauza* diferențelor de venit și (b) procentajul de venit corespunzător ultimei quintile a crescut. Alți participanți, nedumeriți, au remarcat că n-am afirmat asta. Apoi am observat cu toții că tabelele lui xeroxate arătau că *venitul* corespunzător ultimei quintile a crescut în termeni reali, chiar dacă *procentajul* de venit corespunzător aceleiași quintile a scăzut. Participantul la seminar a început să-și ceară scuze că n-a observat inconsecvența. Alți participanți au remarcat că nu există nici o inconsecvență; în conformitate cu principiul diferenței al lui Rawls, creșterea veniturilor celor mai săraci poate fi însoțită de creșterea decalajelor,

79. Gottschalk și Danziger 1999, p. 11.

80. Centrul Național pentru Statistici Medicale, „Nașteri: Date finale pentru 1998“.

iar decalajul optim din perspectiva celor mai puțin avantajați nu este cu necesitate mic. Dacă acel participant la seminar nu și-ar fi prezentat criticile în fața unui grup de colegi, ar fi rămas cu certitudinea că datele lui statistice dovedesc că mă înșel. Mai târziu mi-a spus că speră că mi-a făcut o favoare arătându-mi ce tip de reacții voi stârni, și nu întotdeauna în cadrul unor seminare unde neînțelegerile sunt discutate și corectate. I-am mulțumit pentru grijă și pentru că m-a ajutat să îmbunătățesc această carte.

Trăim într-o lume a dovezilor incomplete. Statisticile par concludente, dar de fapt nu sunt, și într-o bună zi vor fi depășite în privințe importante. Datele statistice sunt compatibile cu multiple interpretări și susceptibile să fie infirmate de date culese ulterior. Astfel, nu poate exista nici o garanție că interpretările mele sau ale oricui altcuiva sunt corecte. Totuși, atât prin natura educației, cât și prin natura ocupației sunt familiarizat atât cu filozofia, cât și cu economia, iar această combinație de instrumente analitice este suficient de neobișnuită, astfel că mi s-a părut o greșeală să nu risc s-o utilizez atunci când sarcina de a analiza date statistice aparent relevante pare s-o necesite.

## Discuție

1. Știm că diferențe minuscule dintre ratele de creștere economică, însumate fie și doar de-a lungul unui secol, au ca rezultat diferențe gigantice în ceea ce privește prosperitatea. Așadar, dacă credem în principiul diferenței și dacă credem că generațiile viitoare sunt importante, ce părere ar trebui să avem despre metodele de redistribuție a avuției care reduc creșterea economică?
2. Într-o lume în care generațiile diferite se suprapun, venitul în creștere apare în statisticile noastre ca inegalitate. Să presupunem că familiile Smith și Jones au aceleași locuri de muncă la aceeași fabrică, dar în fiecare an membrii familiei

Jones primesc măriri de salariu în virtutea vechimii, măriri pe care membrii familiei Smith nu le vor primi în următorii trei ani. Veniturile obținute de-a lungul vieții sunt egale, dar în nici un moment salariile nu sunt egale. Este aceasta o problemă? Să presupunem că decalajul nu este de trei ani, ci de o generație, și că nu se reflectă în salarii, ci în speranța de viață. Să presupunem că speranța de viață crește de-a lungul unui secol, a familiei Jones cu 63%, iar a familiei Smith cu 119%. Totuși, speranța de viață a familiei Smith rămâne cu 5,5 ani mai mică, aproximativ egală cu speranța de viață a familiei Jones cu 20 de ani în urmă. Dacă va mai dura 20 de ani până când speranța de viață a familiei Smith va crește cu încă 5,5 ani, este aceasta o problemă? Ar fi mai bine sau mai rău dacă speranța de viață a familiei Jones ar crește și ea de-a lungul aceleiași perioade, astfel încât decalajul să persiste?

# 23. DESPRE UTILITATEA PĂRȚILOR EGALE

TEZĂ: Capitolele anterioare au discutat sinergii între meritocrație, umanitarism și tratament egal. Capitolul de față examinează un argument bine cunoscut referitor la o sinergie între împărțirea în părți egale și utilitate, bazat pe ideea utilității marginale descrescătoare. Argumentul eșuează.

## Utilitatea marginală descrescătoare

Thomas Nagel crede că, dintr-un punct de vedere impersonal, dacă am alege principii de distribuție justă dintr-o perspectivă imparțială, ar trebui să fim în favoarea egalitarismului radical.[81] În același timp, își dă Nagel seama, principiile ce au la bază egalitatea nu sunt singurele pe care le-am putea adopta dacă am privi lucrurile imparțial. În particular, utilitarismul reprezintă propriul său tip de imparțialitate, și nu toată lumea ar fi de acord că imperativul de a egaliza e mai important decât imperativul de a maximiza utilitatea sau de a satisface nevoile de bază.

Nagel crede totuși că rezolvarea tensiunilor teoretice dintre egalitate și utilitate nu are rost. Egalitarismul și utilitarismul sunt divergente în teorie. Din punct de vedere practic însă, ele converg în virtutea fenomenului utilității marginale descrescătoare (de aici încolo denumit cu acronimul UMD). După cum se exprimă R.M. Hare, UMD a avuției și a consumului înseamnă că abordările care au în vedere egalitatea tind să crească utilitatea

81. Nagel 1991, p. 65.

totală.[82] Edwin Baker argumentează că, dacă avuția are utilitate marginală descrescătoare, atunci „o redistribuție parțială a venitului ar maximiza totalul utilităților individuale“[83]. În consecință, „cel puțin o intervenție limitată cu scopul de a crește egalitatea va fi mereu justificată în temeiul principiilor utilitariste“[84]. Abba Lerner spune: „Satisfacția totală este maximizată de acea împărțire a venitului care egalizează utilitatea marginală a veniturilor tuturor indivizilor din societate.“[85] Lerner trage concluzia: „Dacă se dorește maximizarea satisfacției totale într-o societate, procedura rațională este împărțirea veniturilor pe baze egalitare.“[86]

Să luăm în considerare faptul că avem o ierarhie a nevoilor.[87] Mâncarea ar putea fi prioritară, chiar dacă satisfacțiile pe care le urmărim numai după ce mâncăm suficient sunt mai mari decât ceea ce obținem de pe urma mâncării. În consecință, nu e nevoie să coincidă ceea ce este prioritar cu ceea ce are cea mai mare utilitate. (Când m-am trezit azi-dimineață, micul dejun s-a aflat înaintea scrisului pe lista mea de priorități, dar la sfârșitul zilei îmi aduc aminte de scris, nu de micul dejun.) Teoreticienii tind totuși să presupună că astfel de cazuri sunt atipice.

Să presupunem că este rațional din punctul ei de vedere ca Jane Săraca să nu finanțeze arta cu banii de care are nevoie pentru alimente. Decurge din asta că e rațional și dintr-un punct de vedere *impersonal* ca o comunitate să nu finanțeze arta cu banii cu care ar fi putut cumpăra alimente? Dacă ne punem în locul

---

82. Hare 1982, p. 27. Un autor care anticipează argumentul meu este Narveson, în 1997, p. 292. Vezi de asemenea și Narveson 1994, p. 485.

83. Baker 1974, p. 45.

84. Baker 1974, p. 47.

85. Lerner 1970, p. 28.

86. Lerner 1970, p. 32.

87. Capitolul 26 discută pe scurt cercetările psihologului Abraham Maslow.

lui Jane Săraca, imperativul rațional pare să fie întâi să mâncăm și abia apoi să finanțăm arta. Dar dacă imparțialitatea înseamnă mai degrabă să nu ne punem în locul *nimănui*? În acest caz, vedem că alinarea foamei nu este singura valoare impersonală; e neclar dacă lumea ar fi azi un loc mai bun dacă, să zicem, resursele cu care s-au construit piramidele și Partenonul ar fi fost utilizate la construirea de cantine pentru săraci.

Din nou însă, majoritatea filozofilor presupun că egalitatea și eficiența merg mână în mână, și că dintr-o perspectivă imparțială acesta este un motiv de a favoriza egalitatea. John Broome numește argumentul „argumentul utilitarist standard în favoarea egalității“[88]. Thomas Nagel spune: „Chiar dacă imparțialitatea n-ar fi egalitară în sine în acest caz, ar fi egalitară în ceea ce privește consecințele ei distributive, datorită fenomenului familiar cunoscut sub numele de utilitate marginală descrescătoare. În viața fiecărei persoane, o mie de dolari adăugată la cincizeci de mii va fi cheltuită pe ceva mai puțin important decât o mie de dolari adăugată la cinci sute – de vreme ce satisfacem nevoi mai importante înaintea celor mai puțin importante. Iar oamenii se aseamănă suficient de mult în privința nevoilor și a dorințelor de bază încât ceva aproximativ comparabil să fie valabil pentru toți.“[89]

Nagel susține că satisfacem nevoi mai importante înaintea celor mai puțin importante. Nu tocmai. Satisfacem întâi nevoi mai *urgente*, dar cea mai urgentă nevoie nu este neapărat și cea mai importantă. Ceea ce numește Nagel utilitate ține mai degrabă de urgență decât de importanță. Utilitatea în acest sens este mioapă, privește utilizarea următorului dolar disponibil, nu ceea ce merită cu adevărat făcut în ordinea universală a lucrurilor. Cu toate acestea, UMD este, în cuvintele lui Nagel, un fenomen familiar. Cu toții am văzut cazuri în care o persoană îi spune alteia: „Poftim.

88. Broome 1991, p. 176.
89. Nagel 1991, p. 65.

Ai mai mare nevoie de asta decât mine.“ Ne putem imagina cu toții contexte în care astfel de cuvinte par nu doar inteligibile, ci și adevărate.

Totuși, asta nu înseamnă că trebuie să fim de acord cu Nagel și cu alții că UMD rezolvă tensiunea aparentă dintre egalitate și eficiență. De fapt, va arăta acest capitol, tensiunea este reală. Mai mult, tensiunea există nu doar în pofida UMD, ci uneori *din cauza* ei.

Dacă ar trebui să luăm această constatare drept o critică a utilitarismului sau a egalitarismului depinde de perspectivă. Scopul nu este aici infirmarea egalitarismului sau a utilitarismului, ci să arătăm că UMD nu servește la reconcilierea lor și, în prezența unor condiții despre care se presupune că asigură reconcilierea, poate chiar înrăutăți tensiunile dintre ele.

## Premise

Harry Frankfurt crede că argumentul UMD este netemeinic, dat fiind că are la bază premise false. În viziunea lui Frankfurt, argumentul UMD se bazează pe două presupoziții: „Utilitatea furnizată de sau derivabilă din al n-lea dolar este aceeași pentru toată lumea și este mai mică decât utilitatea dolarului (n-1) pentru toată lumea […] decurge că un dolar marginal aduce întotdeauna mai puțină utilitate unui om bogat decât unuia mai puțin bogat. Iar din asta decurge că utilitatea totală crește cu necesitate atunci când inegalitatea este redusă prin acordarea unui dolar cuiva mai sărac decât persoana de la care e luat dolarul.“[90] Frankfurt crede că ambele premise sunt false. În primul rând, nu e adevărat că utilitatea banilor descrește inevitabil la margine. În al doilea rând, indivizii nu sunt similari; nici nu există vreun motiv de a presupune că funcțiile lor de utilitate sunt similare. Astfel, comparațiile interpersonale de utilitate sau satisfacție

90. Frankfurt 1987, p. 25.

sunt problematice. Oameni diferiți au parte de o satisfacție diferită de pe urma avuției, astfel încât un dolar marginal poate aduce mai multă satisfacție unei persoane bogate decât unei persoane sărace. În al treilea rând, am putea adăuga că, și dacă argumentul ar fi temeinic, birocrațiile pe care le înființăm pentru a pune în practică redistribuția egalitară tind să irosească resursele. În al patrulea rând, chiar dacă costurile redistribuției pot fi administrate, pot apărea probleme în ceea ce privește stimulentele: redistribuția le poate răpi atât bogaților, cât și săracilor stimulentul de a munci. Dintr-o perspectivă utilitaristă, astfel de costuri sunt cel puțin relevante.

Aceste patru răspunsuri au un oarecare merit, fără îndoială, dar acest capitol pune întrebarea ce se întâmplă atunci când (1) utilitățile marginale descresc uniform, (2) se știe că toți indivizii au aceeași funcție de utilitate, astfel încât comparațiile interpersonale sunt ușor de făcut, (3) redistribuția are costuri zero și (4) nu există probleme cu privire la stimulente. Voi arăta că, și în acest mediu propice, în care pledoaria utilitaristă are cea mai mare forță de convingere, suntem în fața unei situații în care transferarea unui dolar de la cineva care are mai puțină nevoie de el cuiva care are mai mare nevoie poate fi nejustificată dintr-o perspectivă utilitaristă strictă.

Frankfurt spune că propoziția că un dolar marginal aduce întotdeauna mai puțină utilitate unei persoane bogate decât uneia mai puțin bogate decurge din premisele argumentului utilitarist standard pentru egalitate. Să acceptăm asta de dragul discuției. Acest lucru, adaugă Frankfurt, implică faptul că „utilitatea totală crește cu necesitate atunci când inegalitatea este redusă“[91].

Nu este așa. Acest capitol explică de ce nu. Pentru a vedea de ce nu, să presupunem că doi oameni, Joe Bogatul și Jane Săraca, au funcții de utilitate identice și uniform descrescătoare.

---

91. Frankfurt 1987, p. 25.

De dragul simplității, să presupunem că unicul bun a cărui distribuție e în discuție este porumbul. Înseamnă că pornim de la premisa că o unitate marginală de porumb e mai puțin importantă pentru o persoană bogată în porumb decât pentru o persoană săracă în porumb.

Să presupunem că Săraca are zero unități de porumb, în timp ce Bogatul are două unități. Mai departe, să presupunem că a avea o unitate de porumb înseamnă să ai suficient de mult ca să-ți astâmperi foamea, în timp ce două unități de porumb reprezintă o cantitate atât de mare, încât Bogatul s-ar îmbolnăvi dacă ar încerca să-l mănânce pe tot. Nu presupun că a deține o unitate de porumb e o chestiune de viață și de moarte. Putem presupune că, fără porumb, Bogatul și Săraca ar fi nevoiți să mănânce ceva oribil, ceea ce n-ar face în ruptul capului dacă ar avea posibilitatea să mănânce porumb. Astfel, consumul primei unități are o utilitate marginală ridicată atât pentru Bogatul, cât și pentru Săraca, în timp ce consumul unei a doua unități are o utilitate marginală scăzută. E ușor de înțeles cum ar putea conchide cineva că utilitatea totală crește atunci când transferăm o unitate de la Bogatul la Săraca, după care să conchidă că argumentul UMD pentru redistribuția egalitară este, cel puțin în acest punct, solid.

## Argumentul

Este însă solid? Dacă este *posibil* ca transferarea unei unități de la Bogatul la Săraca în acest mediu propice să nu maximizeze utilitatea, atunci așa-zisul argument nu rezistă. Observație: Nu încercăm să demonstrăm că utilitatea nu e niciodată maximizată atunci când redistribuim de la indivizi cu utilitate marginală scăzută la indivizi cu utilitate marginală ridicată. Pentru a infirma argumentul, nu trebuie decât să arătăm că un astfel de transfer nu e *întotdeauna* maximizator. Argumentul următor arată exact acest lucru.

Dată fiind o unitate de porumb, Jane Săraca îi dă utilizarea cea mai valoroasă, respectiv consumul imediat. Joe Bogatul, care a consumat deja o unitate și astfel e sătul pentru moment, investește porumbul în ceva care este, în opinia lui, mai puțin urgent. Săraca mănâncă porumbul, în timp ce Bogatul, care a mâncat deja suficient, n-are nimic mai bun de făcut cu surplusul decât să-l planteze.

În cazul unei persoane care are o singură unitate, utilizarea cea mai valoroasă a acelei unități este consumul. În cazul unei persoane care are două unități, utilizarea cea mai valoroasă a primei unități este consumul și, din cauza utilității descrescătoare a consumului, utilizarea cea mai valoroasă a celei de-a doua unități este producția. Astfel, dacă cea de-a doua unitate a lui Joe Bogatul îi este transferată lui Jane Săraca, ambele unități sunt consumate, în timp ce dacă Joe Bogatul rămâne în posesia celei de-a doua unități, atunci o unitate este consumată și una plantată.

În figura 23.1, C* este punctul în care o persoană cu acea cantitate de porumb ar prefera să planteze porumbul suplimentar decât să-l mănânce. În povestea celor doi, Bogatul și Săraca, C* e egal cu o unitate. Tocmai din cauza utilității marginale descrescătoare (adică cu pantă descrescătoare) a consumului, producția devine o utilizare mai valoroasă pe măsură ce crește avuția (măsurată pe axa orizontală în unități de porumb).

Notă: Tendința producției de a deveni din ce în ce mai dezirabilă relativ la consum este o consecință generală a UMD a consumului, și nu un artefact generat de un exemplu bizar. Concluzia generală este următoarea: dacă o comunitate nu are indivizi poziționați atât de departe pe curbele lor de utilitate, astfel încât să nu aibă nimic mai bun de făcut cu unitățile marginale de porumb decât să le planteze, comunitatea respectivă riscă în cel mai bun caz stagnarea economică.

În consecință, ideea potrivit căreia consumul are UMD nu îndreptățește sprijinul utilitarist lipsit de echivoc pentru redistribuția egalitară. Acest rezultat nu depinde în nici un fel de atacarea premiselor argumentului UMD.

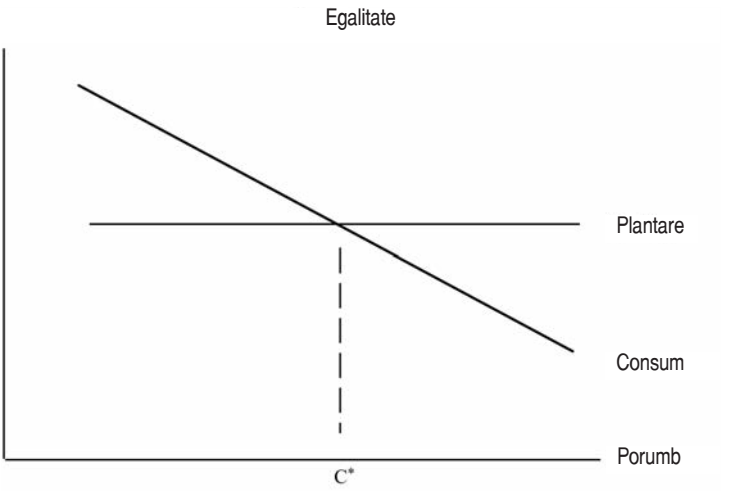


FIGURA 23.1 Utilitatea marginală a porumbului: plantarea în contrast cu consumul.[92]

92. Figura 23.1 reprezintă un instantaneu static al unui model dinamic multiperiodic în care, dacă redistribuim în conformitate cu UMD în perioada 1, prin ipoteză toate părțile consumă o unitate. Dacă utilitatea consumării unei unități e egală cu U, atunci utilitatea totală pentru perioada 1 este 2U și apoi 0, fiindcă nu mai rămâne nici o unitate de investit în producție. Prin ipoteză, atât Bogatul, cât și Săraca nu mai au porumb în perioadele care urmează și sunt nevoiți să mănânce ceva oribil, ceea ce n-ar face dacă ar avea posibilitatea să mănânce porumb.

Dacă nu redistribuim porumb în perioada 1, Bogatul consumă o unitate și o plantează pe cea de-a doua, așa că utilitatea totală a consumului de porumb pentru perioada 1 este 1U. Să presupunem că unitățile plantate produc 2+*e* unități, astfel încât Bogatul poate consuma o unitate pe perioadă și cu toate astea să-i rămână mai mult porumb de sămânță decât avea în perioada precedentă. În cele din urmă grânarele lui Bogatul se umplu și investirea surplusului în producție începe să aibă la rândul ei randamente descrescătoare, sau poate că Bogatul nu are timp să are ogorul de unul singur. În cele din urmă, Bogatul caută alte modalități de a investi surplusul, de exemplu să i-l împrumute lui Săraca, să i-l dea sau s-o plătească pe Săraca să are în locul lui. Așadar, utilitatea consumului este 1U pe perioadă, până ajungem într-o perioadă în care acumularea creșterilor

Dimpotrivă, argumentul are la *temelie* UMD. *Contra* Nagel, nu decurge din postularea UMD că, dacă toți indivizii sunt de o importanță egală, atunci va fi mai bună o distribuție mai egală. O societate care ia de la Joe Bogatul cea de-a doua unitate și i-o dă lui Jane Săraca, ia acea unitate de la cineva care, așa cum înțelege el lucrurile, nu are nimic mai bun de făcut decât s-o planteze și o dă cuiva care, așa cum vede ea lucrurile, are ceva mai bun de făcut cu unitatea respectivă. Sună bine, dar în același timp societatea ia porumbul de sămânță din producție și-l deviază către consumul curent, canibalizându-se.

## Replici

*Argumentul presupune concepția despre utilitate a unui filozof*

Conceptul utilității agregate interpersonale folosit de Hare, Nagel și Frankfurt, care stă la baza argumentului, a dispărut în mare parte din știința economică. Kenneth Arrow spune că în economie „abordarea utilitaristă nu mai e la modă, în parte din motivul foarte bun că utilitățile comparabile interpersonal sunt greu de definit“[93].

*Argumentul presupune un model dinamic*

Deși lansează acest avertisment cu privire la premisele argumentului, Arrow îl consideră valid. „În discuția utilitaristă cu privire la distribuția veniturilor, egalitatea veniturilor e derivată din condițiile de maximizare, dacă se presupune în plus că indivizii

---

*e* însumează o unitate de porumb sau mai mult. În acel punct, Bogatul începe să caute alte modalități de a utiliza surplusul. Dacă îi dă sau îi vinde o unitate de porumb pe perioadă lui Săraca, atunci, după acel punct, utilitatea consumului pe perioadă este de 2 unități, la infinit.

93. Arrow 1971, p. 409.

au aceleași funcții de utilitate, fiecare cu utilitate marginală descrescătoare.“[94] Arrow nu este singurul economist laureat cu Premiul Nobel care consideră argumentul valid. Paul Samuleson raționează că, dacă oamenii sunt relativ asemănători, „astfel încât utilitățile lor pot fi însumate, atunci dolarii câștigați de bogați nu creează la fel de multă bunăstare socială sau utilitate socială ca dolarii pierduți de săraci“[95]. În altă parte, Samuelson spune: „Dacă fiecare dolar în plus aduce din ce în ce mai puțină satisfacție unui individ, și dacă bogații și săracii au aceeași capacitate de a se bucura de satisfacție, un dolar luat prin impozite de la un milionar și dat unei persoane cu venit median ar trebui să adauge mai mult utilității totale decât scade din ea.“[96]

Fără îndoială, Arrow și Samuelson ar răspunde că n-au vrut să sugereze că argumentul UMD ar fi valabil într-o lume în care se și produce. Probabil că ar nega că sunt surprinși de rezultatul obținut aici, spunând că au presupus implicit, dacă nu explicit, că stocul de bunuri generatoare de utilitate e fix.

Accept acest răspuns. *Dacă* argumentul UMD ar fi considerat relevant doar pentru lumile în care nu există producție, argumentul ar fi valid, sau suficient de valid. Din nefericire, mulți oameni, și poate inclusiv Arrow și Samuelson, gândesc după cum urmează. Dacă concluziile puternic egalitariste ale argumentului UMD nu decurg întocmai într-o lume în care există producție, ceea ce probabil decurge *într-adevăr* este o versiune mai slabă a acelorași concluzii egalitariste. Nu este așa. Într-o lume în care există producție, UMD poate înclina balanța mai degrabă *împotriva* redistribuției egalitariste decât în favoarea ei, depinzând de natura exactă a înzestrărilor inițiale și a funcțiilor de producție.

---

94. Arrow 1971, p. 409.
95. Samuelson 1973, p. 409.
96. Samuelson 1973, p. 423.

*Argumentul presupune că utilitatea marginală a producției nu descrește*

Figura 23.1 reprezintă utilitatea marginală a plantării ca pe o linie orizontală, despre care putem spune că reprezintă randamente constante la scară. Dacă adoptăm această presupoziție, va exista un punct C* în care UMD reprezintă mai degrabă un argument împotriva redistribuției egalitare decât în favoarea ei. (Faptul că menținem constante alte variabile, precum utilitatea marginală a producției, ne permite să ne concentrăm asupra modului în care UMD a consumului poate face ca producția să devină o utilizare relativ mai valoroasă în punctul C*.) Dacă am fi presupus mai degrabă randamente crescătoare la scară și am fi reprezentat produsul marginal al plantării ca pe o curbă crescătoare, s-ar impune aceeași concluzie, întrucât și în acest caz ar exista C*. Să zicem că presupunem randamente descrescătoare la scară, astfel încât reprezentăm produsul marginal ca pe o curbă descrescătoare. Dacă utilitatea marginală a producției are pantă descrescătoare, va exista un punct C* doar în eventualitatea în care panta liniei producției este mai lină decât panta liniei consumului (adică doar în eventualitatea în care vine un punct în care Joe Bogatul a mâncat atât de mult porumb, încât preferă să îngroape o unitate suplimentară decât s-o mănânce).[97] Și atât timp cât există un punct C*, există o zonă în care o persoană va fi într-o situație mai bună dacă plantează. Dacă e așa, atunci dacă UMD a consumului sprijină sau nu redistribuția egalitară va depinde de poziția noastră pe curbă, adică dacă ne aflăm la stânga sau dreapta punctului C*.

În orice caz, nu presupun că producția prezintă UMD; nici nu presupun contrariul (exceptând în scopul de a desena figura 23.1).

---

97. Punctul se va afla la dreapta axei 0y dacă linia C începe deasupra liniei P și nu se intersectează cu ea. Altfel, dacă fie și doar prima unitate e, în mod improbabil, mai bine să fie plantată decât consumată, C* se va afla pe axa 0y.

Problema mea este cu ideea potrivit căreia UMD a *consumului* sprijină cu necesitate redistribuția egalitară.

*Ce-ar fi dacă am combina utilitățile producției și a consumului?*

Recunoscând pierderile care se înregistrează în cursul transferurilor de avuție, Nagel susține că, totuși, „rata cu care descrește utilitatea marginală este atât de abruptă, încât va avea consecințe egalitare chiar și în multe cazuri în care cei mai bine situați au mai multe resurse de pierdut decât au de câștigat cei mai rău situați“[98]. Însă în figura 23.1 UMD a consumului în cazul lui Joe Bogatul stă *la baza* argumentului împotriva redistribuției.

Pentru ca acest argument să aibă succes, utilitatea marginală a consumului în cazul lui Bogatul trebuie să descrească cu suficientă rapiditate încât să cadă sub utilitatea marginală a plantării până în momentul în care Bogatul își alocă ultima unitate de porumb. Altfel, nu va mai exista un punct C* la care activitatea productivă devine relativ atractivă. În acest caz, de vreme ce ultima unitate a Bogatului e menită consumului, are sens din punct de vedere utilitarist transferarea acelei unități către cineva a cărui utilitate marginală a consumului e mai mare.

Așadar, dați-mi voie să subliniez: acest argument nu este îndreptat împotriva redistribuției în general, ci împotriva presupunerii că, dintr-o perspectivă utilitaristă, UMD a consumului sprijină cu necesitate redistribuția egalitară. Acesta nu este nici un argument contra impozitării de dragul investirii capitalului. Astfel de investiții trebuie evaluate pe baza meritelor lor productive. Programele menite să subvenționeze educația copiilor săraci ar putea fi o investiție înțeleaptă în viitorul societății. Dar UMD nu are și nu poate avea forță de argument în astfel de cazuri.

98. Nagel 1991, p. 65.

Redistribuția ar putea mări productivitatea punând porumbul în mâinile oamenilor care altfel nu ar avea nici o șansă să devină productivi, dar atunci n-am mai redistribui de la bogat la sărac: am redistribui porumb nu unor destinatari săraci *per se*, ci mai degrabă unor destinatari bine poziționați pentru a utiliza productiv unități suplimentare. Astfel de destinatari ar putea tinde să fie oameni care au deja unități C*, astfel încât își vor permite luxul de a utiliza productiv subvențiile noastre. O astfel de redistribuție ar putea ajunge de la bogați la săraci, sau de la săraci la clasa mijlocie. Sau imaginați-vă o clasă mijlocie cu suficientă mâncare, dar care nu are îndeajuns pentru a investi la un nivel optim.[99] Combinarea utilităților plantării și consumului ar putea sugera o pledoarie în favoarea transferului de avuție de la această clasă în *ambele* direcții – către consumatorii săraci care nu au suficientă mâncare și de asemenea (*ceteris paribus*) către producătorii bogați mai bine poziționați pentru a exploata economiile de scară.

## Concluzie

Implicațiile UMD a consumului sunt egalitariste în mod consistent doar într-un model fără producție. Într-o lume fără producție, o funcție de utilitate marginală cu pantă descrescătoare reprezintă avuția marginală drept consum din ce în ce mai frivol. Utilitatea e maximizată într-o astfel de lume transferându-se resurse celor pentru care resursele au cea mai mare utilitate. Într-o lume în care există producție, această concluzie nu e valabilă. Într-o lume în care există producție, UMD a consumului implică mai puține motive de a consuma și, comparativ vorbind, mai multe motive de a investi în producția pe termen lung. În această lume, e o întrebare deschisă dacă utilitatea este

99. Am crescut la o fermă suficient de mică încât să fie neprofitabilă (160 acri), așa că poate familia noastră făcea parte din această clasă.

maximizată prin transferul resurselor către cei pentru care aceste resurse au cea mai mare utilitate. În loc de asta, utilitatea ar putea fi maximizată prin transferul de resurse către cei care le vor folosi în cel mai productiv mod.[100]

Presupozițiile care simplifică modelele au un scop, dar o presupoziție care exclude posibilitățile de producție nu e echivalentă cu ignorarea unor puncte de pe curba de utilitate. Ignorarea unor puncte simplifică adevărul. Însă când ignorăm producția, nu facem doar să simplificăm; ignorăm *condiția* necesară pentru satisfacerea nevoilor în lumea reală.

100. De prisos s-o mai spunem, efectele de tipul stimulentelor perverse (plătirea oamenilor ca să *pară* nevoiași) afectează și instituțiile care plătesc oameni ca să *pară* productivi. Ultima problemă nu e greu de găsit în cadrul marilor corporații.

# 24. LIMITELE EGALITĂȚII

TEZĂ: Toate principiile dreptății trebuie să răspundă precondițiilor sociale privitoare la posibilitatea noastră de a avea vieți bune în comunitate. Printre aceste precondiții se numără reguli privitoare la primul posesor.

## Liberalismul înseamnă asociere liberă, nu izolare prin atomizare

Am vorbit până acum despre conflictele din sânul egalitarismului liberal, cercetând cum pot face egalitariștii legătura dintre egalitate și considerații de tip meritocratic, umanitar și utilitarist. Aici vreau să ies în afara acestui cadru, pentru a examina relația dificilă dintre egalitarism și considerații pragmatice care stau la baza obiceiurilor potrivit cărora primul posesor devine proprietar.

În lumea reală, aproape nimic din ce facem nu e pur distributiv. A lua de la cineva pentru a da altcuiva nu face doar să modifice o distribuție. Modifică de asemenea gradul în care produsele sunt controlate de producătorii lor. Pentru a redistribui în condiții specifice lumii reale, trebuie să înstrăinăm producătorii de produsele lor. Alienarea producătorilor de produsele lor a fost considerată o problemă de către Karl Marx, și pe drept cuvânt; ar trebui să fie considerată o problemă orice perspectivă am adopta.

Într-o lume predestinată să se abată sistematic de la idealurile egalitariste, filozofia egalitaristă poate încuraja aceste atitudini alienate și alienante. Astfel, după cum am remarcat, egalitariștii din mediul universitar consideră uneori norocul problematic din punct de vedere moral ceva demn de dispreț. Cu acest punct e

de acord și un meritocrat intransigent, care spune că succesul n-ar trebui să fie doar un produs al norocului; ar trebui câștigat. E regretabil când idealurile meritocratice ne fac să ne simțim alienați față de o lume predestinată să se abată sistematic de la aceste idealuri. Ideea, nu neapărat o critică a egalitarismului, este că și dacă o filozofie radicală e atractivă la prima vedere, asta nu înseamnă că și balastul psihologic care o însoțește e la fel de atractiv.

Elizabeth Anderson remarcă, pe urmele multora, că egalitariștii „consideră economia un sistem cooperativ, asociativ de producție", în contrast cu „imaginea mai familiară a unui Robinson Crusoe autarhic, care produce totul de unul singur până la momentul vânzării" și spune că ar trebui să „considerăm că fiecare produs din economie este rezultatul colaborării în producție a tuturor"[101]. Imaginea lui Crusoe este într-adevăr familiară, dar numai din scrierile criticilor comunitarieni ai liberalismului. Idealul liberal este asocierea liberă, nu izolarea prin atomizare.[102] Mai mult, istoria factuală a asocierii libere arată că nu devenim pustnici, ci ne organizăm de bunăvoie în comunități „bine integrate"[103]. Huteriții, menoniții și alte grupuri s-au mutat în America de Nord nu fiindcă *nu pot* forma comunități bine integrate în societatea liberală, ci pentru că le *pot* forma în societatea liberală.

Totuși, Anderson are în esență dreptate. Nu începem de la zero. Ne țesem contribuția într-o tapiserie deja existentă de contribuții. Contribuim la un sistem de producție și, între anumite limite, suntem văzuți ca proprietari ai contribuțiilor noastre, oricât de umile ar fi acestea. Acesta e motivul pentru care oamenii

---

101. Anderson 1999, p. 321.

102. Pentru o exprimare fecundă a criticii comunitariene, vezi Taylor 1985.

103. Oamenii se organizau liber în comunități compuse din indivizi cu vederi asemănătoare cu mult înainte să existe ceva similar cu ceea ce numim noi astăzi stat. Vezi Lomasky 2001 și Morris 1998.

aduc contribuții, iar faptul că oamenii contribuie este motivul pentru care avem un sistem de producție.

Firește, sunt multe de spus în favoarea recunoștinței pentru faptul că trăim în cadrul acestui „sistem cooperativ, asociativ de producție", și nu al altuia, și în favoarea respectului pentru ceea ce-l face să funcționeze. Când reflectăm la istoria oricărei întreprinderi din prezent, pe drept cuvânt simțim recunoștință față de Thomas Edison și față de toți cei care au ajutat și au făcut întreprinderea posibilă. Firește, am putea rezista tentației de a fi recunoscători, insistând că felul de a fi al oricărei persoane depinde de „împrejurări familiale și sociale favorabile pentru care persoana nu poate pretinde nici un merit"[104] și, în consecință, există cel puțin la nivel teoretic o formă de respect pe care o putem arăta oamenilor chiar dacă nu le recunoaștem nici un merit pentru efortul și talentul pe care-l pun în joc. O problemă: acest tip de „respect" nu este genul care-i atrage pe producători. Nu e genul de respect de care depinde viabilitatea comunităților.[105]

## Dreptatea în lumi care au în spate o istorie

Bruce Ackerman ne cere să ne gândim la exigențele dreptății egalitare imaginându-ne că suntem într-o navă spațială care caută noi lumi pentru a le coloniza.

> Descoperind pe neașteptate o lume nouă, o cercetăm de departe și aflăm că conține o singură resursă, mana… Hotărâm să facem din această lume nouă casa noastră. În timp ce ne apropiem de planetă, la bordul navei discuțiile sunt în toi. De vreme ce mana nu e destulă și toată lumea vrea mană, problema distribuției inițiale a manei îi preocupă pe toți. Programăm pilotul automat să orbiteze în jurul

104. Rawls 1971, p. 104.

105. Nu spun că respectul pentru talent și pentru efort sunt singurele forme de respect de care depinde viabilitatea comunităților. Elizabeth Willott îmi aduce aminte de exemplul meu din capitolul 8, când bunătatea unui episcop față de Jean Valjean îl transformă pe Valjean într-o persoană care merită respectul implicit în bunătate.

> planetei până când se rezolvă problema distribuției inițiale și apoi ne îndreptăm spre sala de conferințe să continuăm discuția.[106]

Iată care e problema: ce se întâmplă dacă planeta e locuită? Firește, Ackerman poate stipula că planeta e nelocuită și în acest caz am putea fi de acord cu concluziile sale. Dar dacă planeta e locuită? Dacă planeta e similară Pământului, să zicem?

Întrebarea nu e superfluă. Ackerman vrea ca experimentul lui mental să lămurească modul în care ar trebui distribuite bunurile pe Pământ. Așadar, în timp ce orbităm în jurul planetei, visând la cum vom împărți mana, întrebarea mea rămâne în picioare: și dacă planeta e locuită? Sunt bunurile de pe Pământ similare manei găsite pe o planetă *nelocuită*? Sau bunurile reale pe care Ackerman vrea să le distribuie, aici și acum, sunt de obicei bunuri care au fost deja descoperite, create, luate în posesie și utilizate de altcineva?

Filozofii caută de mult timp să identifice esența dreptății, punând următoarea întrebare: ce ar accepta oamenii dacă ar veni la masa negocierilor pentru a negocia structura unei societăți în care ar urma să trăiască. Ackerman are dreptate măcar în legătură cu următorul fapt: dacă negociatorii ar avea în fața ochilor o grămadă de bunuri puse pe masă, întrebându-se cum să le împartă, n-ar dura mult până când cineva ar propune ca bunurile să fie împărțite în părți egale fiecăruia, ceea ce ar avea sens în împrejurările date.

Dar dacă am schimba puțin contextul? Să presupunem că oamenii nu ajung la masă în același timp. Să presupunem că un trib băștinaș a ajuns acolo înaintea lor. Acum, pasagerii și echipajul navei spațiale hotărăsc cum să împartă posesiunile tribului, când un membru al echipajului întreabă timid: „De ce e asta treaba noastră?“

Sau, să presupunem că oamenii se nasc unul câte unul de-a lungul mai multor generații, astfel încât atunci când sosește pe

---

106. Ackerman 1980, p. 31.

lume o nouă persoană, nu mai există pe masă bunuri aflate în proprietatea nimănui, care să aștepte o împărțire echitabilă. Bunurile au fost deja revendicate de alții și sunt cel puțin în parte produsele unor vieți de muncă. Știm imediat că ne va fi mai greu să aflăm ce i se cuvine unui nou-venit. Am putea totuși ajunge la concluzia lui Ackerman, că dreptatea necesită un tip oarecare de împărțire în părți egale, dar e limpede că suntem într-o situație diferită, care necesită o abordare diferită.

Dreptatea ar fi mai simplă dacă lumea ar fi la fel de lipsită de istorie precum lumile imaginate de contractualiști. De bine, de rău însă, noi (și comunitățile noastre) avem istorii, și istoria e importantă. Ideea nu este că trebuie să respectăm cu orice preț trecutul, ci că există mereu căi de a respecta trecutul care-i ajută pe oameni să aibă un viitor caracterizat de respect reciproc și beneficii mutuale.

## Regula primului posesor ca alternativă la împărțirea în părți egale

Capitolul 19 a discutat punctul de vedere al lui Ackerman potrivit căruia „părțile egale“ reprezintă regula morală aplicabilă din oficiu: regula la care apelăm automat dacă nu putem aduce argumente pentru nimic altceva. De prisos s-o mai spunem, de fapt nu procedăm așa. În ceea ce privește diverse resurse din lumea reală, există o poziție din oficiu care nu este împărțirea în părți egale. Regula practică aplicabilă din oficiu este să lăsăm lucrurile așa cum sunt, respectând revendicările celor care au ajuns la ele primii.

Carol Rose susține că regulile care-l privilegiază pe primul posesor (reguli legale care conferă statutul de proprietar primei persoane care ia în posesie un obiect în mod limpede) stimulează descoperirile. Prin stimularea descoperirilor, astfel de reguli stimulează activitatea productivă. Astfel de reguli pot contribui și

la minimizarea disputelor.[107] Ele stabilesc drepturi prezumtive care ne permit să revendicăm sau să cedăm prioritatea, după caz, fără vărsare de sânge și fără orgolii rănite.[108]

Deseori, în discuțiile filozofice pare că regula primului posesor e confundată cu exercitarea forței brute când, de fapt, în lumea animală, regula primului posesor funcționează ca una din două alternative la distribuția în conformitate cu forța brută. Cealaltă alternativă la forța brută o reprezintă ierarhiile de dominație, prin intermediul cărora masculii mai puternici stabilesc prezumția că vor câștiga o luptă dacă se ajunge acolo, ajungând astfel să controleze resurse fără să recurgă la lupta propriu-zisă. Regula primului posesor e distinctă de dominație și de forța brută pentru că le asigură proprietatea și celor care nu sunt dominanți, ba chiar și celor cărora le lipsește forța brută de a-și apăra posesiunile.[109]

Din nefericire, unul dintre defectele noastre ca specie este că, deși respectul pentru regula primului posesor este omniprezent, tinde să fie un fenomen care se manifestă în interiorul grupurilor. Psihologia individuală respectă sistematic regula primului posesor. Psihologia de grup reacționează însă la forța brută. Grupurile tind să respecte alte grupuri numai dacă acele grupuri sunt capabile să-și susțină revendicările în luptă. Nimic din cele spuse aici nu duce la concluzia că regula primului posesor a fost respectată în mod consecvent. Dimpotrivă, popoarele aborigene din toată lumea au fost subjugate în mod brutal. Dacă ar fi fost respectată

---

107. Rose 1985.

108. Regula primului posesor nu implică proprietate permanentă. Proprietatea stabilită ca urmare a înregistrării unui *brevet de invenție* pentru prima dată este limitată în timp. Sau proprietatea *uzufructuară* durează numai atât timp cât obiectul aflat în proprietate este utilizat în scopul obișnuit. Astfel, dacă se așază pe o bancă din parc, Bob dobândește un drept de a o utiliza în scopul ei obișnuit, dar atunci când Bob se ridică, banca revine la statutul ei anterior de obiect nerevendicat.

109. Vezi Kummer 1991.

regula primului posesor, multe dintre cele mai tragice episoade din istoria lumii nu s-ar fi întâmplat.

Știm asta și totuși continuăm să vorbim ca și cum dreptatea s-ar referi la modul în care *împărțim* contribuțiile oamenilor, nu la modul în care *respectăm* contribuțiile oamenilor.

## Egalitatea nu caracterizează situația în care ne aflăm

După cum s-a observat în capitolul 19, experimentele mentale contractualiste zugrăvesc un tablou în care toată lumea ajunge la masă în același timp. Am spus că faptul că lumea nu este așa are o importanță morală crucială. Revendicările ce fac obiectul dreptății trebuie să fie pe potriva lumii căreia au pretenția că-i aparțin. În lumea noastră, asta înseamnă recunoașterea faptului că, atunci când oricare dintre negociatori sosește la masa tratativelor, o mare parte din lume se află deja în posesia altora în virtutea muncii de-o viață (și celor care au muncit nu li se pare „arbitrar" faptul că ei sunt cei care au muncit). Teoriile tind să ignore starea de fapt în care ne găsim fiindcă teoreticienii vor să evite privilegierea *statu quo*-ului, însă o teorie trebuie să privilegieze *statu-quo*-ul în anumite moduri pentru a fi relevantă în cadrul lui.

De ce, de-a lungul istoriei, regimurile de proprietate din întreaga lume au operat mereu în conformitate cu reguli ale primului posesor, nu cu regula părților egale? Bănuiesc că motivul pornește de la faptul că în lumea noastră oamenii sosesc în momente diferite. Atunci când oamenii sosesc la momente diferite, regula părților egale nu mai e la fel de intuitivă precum era în cazul sosirii simultane. Când Jane a ajuns prima și începe să-și utilizeze pașnic descoperirea, a încerca să-ți însușești o parte, chiar și una egală, nu este un act pașnic.

## Xenofobia

O virtute trecută cu vederea a regulii primului posesor: ne permite să trăim împreună fără să fim nevoiți să vedem în

nou-veniți o amenințare. Dacă am considera că nou-veniții au dreptul la o parte egală din posesiunile noastre, sosirea lor ar fi intrinsec amenințătoare. Imaginați-vă un orășel cu o sută de locuitori. Fiecare are în proprietate un lot de pământ de 30 de metri. Dacă apare cineva nou, redesenăm granițele dintre proprietăți. Fiecare lot se micșorează cu 30 de centimetri pentru a face loc părții egale pe care o primește noua persoană (și așa mai departe, pe măsură ce sosesc din ce în ce mai mulți oameni). Întrebare: cât de prietenos va fi acel orășel? Chiar și acum, în lumea noastră, oamenii care văd lumea ca pe un joc cu sumă nulă tind să-i disprețuiască pe imigranți. Consideră că imigranții le iau locurile de muncă, în loc să-i considere creatori de produse, au impresia că fac să crească chiriile în loc să considere că stimulează construcțiile și așa mai departe. Ideea nu este că xenofobia are greutate morală, ci că xenofobia este reală, o variabilă pe care vrem s-o minimizăm dacă putem. Regulile primului posesor ne ajută să facem asta. Ce n-ar ajuta ar fi să le spunem oamenilor că imigranții nou-sosiți au dreptul la o parte egală.

Ackerman crede că „singura libertate demnă de o comunitate formată din persoane raționale este o libertate pe care fiecare dintre ele este gata și dispusă s-o justifice în conversație“[110]. Totuși, în orice comunitate viabilă, cea mai mare parte a vieții cotidiene se desfășoară literalmente fără un cuvânt, fără să fie nevoie de discuții, permițându-le oamenilor să ia multe de-a gata, așa încât să-și poată vărsa energia în producție mai degrabă decât în autoapărare, verbală sau de alt tip.

Rolul pe care-l joacă regula primului posesor în orice cultură viabilă, de-a lungul istoriei omenirii, este o temă importantă pentru egalitariști, dar nu numai pentru ei. Orice concepție despre dreptate trebuie să-i facă loc. Și meritocrația este în egală măsură în poziția de a trebui să cedeze în fața unei norme a primului posesor. O cultură viabilă este o rețea de jocuri cu sumă pozitivă,

110. Ackerman 1983, p. 63.

dar un joc este pozitiv numai dacă jucătorii sunt dispuși să considere ceea ce au drept linie de start și să continue din acel punct. O concepție a dreptății viabilă consideră acest lucru (laolaltă cu alte precondiții ale jocurilor cu sumă pozitivă) drept punct de plecare.

## Pierderea cursei

Firește, necazul cu regula primului posesor este că aceia care sosesc mai târziu nu primesc o parte egală. Este acest lucru echitabil? Depinde. Cu cât primesc mai puțin, exact? Unele experimente mentale contractualiste sunt jocuri cu sumă nulă: regula primului posesor nu le lasă nimic nou-veniților. De exemplu, în grădina lui Ackerman, când înșfaci ambele mere (sau unul singur), îi lași mai puțin lui Ackerman sau oricui altcuiva care sosește mai târziu. Astfel, dupa cum a remarcat Hillel Steiner[111], așa cum primii sosiți îi pot considera pe nou-veniți o amenințare într-un regim al părților egale, tot așa nou-veniții i-ar considera pe primii sosiți o amenințare în regimul primului posesor. Sau, cel puțin, nou-veniții ar vedea o amenințare în primii sosiți dacă ar fi într-adevăr adevărat că într-un regim în care se aplică regula primului posesor e mai bine să sosești mai devreme decât mai târziu.

Numai că nu este adevărat. Un fapt crucial valabil pentru orice economie dezvoltată: nou-veniții sunt într-o situație mai bună decât prima generație care a recurs la apropriere. Astăzi dispunem de o avuție fără precedent tocmai fiindcă strămoșii noștri au ajuns aici primii și au început procesul laborios de transformare a societății într-o rețea vastă de asocieri cooperative în avantaj reciproc. Primii posesori plătesc prețul utilizării productive a resurselor. Cei veniți ulterior culeg

111. În conversație, 24 septembrie 2000.

beneficiile.[112] Trebuie să ne dăm seama că în cursa de apropriere, șansa de a fi primul posesor nu este un premiu. Premiul e prosperitatea, iar cei care sosesc mai târziu trag lozul cel mare, mulțumită trudei celor care au ajuns primii.

Așadar, atunci când cineva întreabă: „De ce ar trebui să păstreze primii posesori întreaga valoare a resurselor apropriate?“, răspunsul este că n-o păstrează. Pe lumea asta, păstrează doar o fracțiune, multiplicând mai degrabă decât să sustragă din stocul care rămâne altora. Este fals că regulile primului posesor le hărăzesc celor care sosesc mai târziu o parte mai mică decât una egală. Într-o societate ca a noastră, cei care sosesc mai târziu o duc bine deocamdată, uluitor de bine comparativ cu cei care au sosit primii.

Cei care sosesc mai târziu nu o duc toți *la fel* de bine, dar temeiurile pentru a reclama o distribuție egalitaristă nu se pot baza pe ideea că aceia care au mai puțin decât vecinii lor au fost dezavantajați de primii posesori. În general, cei care sosesc mai târziu (poate în special cei care în orice situație ar fi făcut parte din clasa celor mai defavorizați) trăiesc mai bine, nu mai rău.

## Fundamente pentru regulile primului posesor

Partea a IV-a a cercetat rolurile pe care le pot juca principiile bazate pe egalitate într-o teorie a dreptății. Sigur, principiile

112. Vezi Sanders 2002. Se credea odată că clauza lockeană – să se lase și altora la fel de multe resurse și la fel de bune – are o logică care interzice cu totul aproprierea inițială. (Ideea fiind: cantitatea de lucruri din lume este finită, în consecință oricine ia lasă mai puțin pentru ceilalți). O serie de eseuri (Schmidtz 1990b, Schmidtz 1994, Schmidtz și Willott 2003) au observat că tocmai aproprierea, urmată de reglementarea accesului la resurse rare, este soluția prin care oamenii evită tragedia obștilor, conservând astfel resursele pentru viitor și satisfăcând clauza. Când resursele sunt abundente, clauza permite aproprierea; când resursele sunt rare, clauza *impune* aproprierea. Oamenii pot purcede la apropriere fără prejudicii aduse generațiilor viitoare. Într-adevăr, când resursele sunt rare, lăsarea lor în proprietatea obștii *ruinează* generațiile viitoare.

bazate pe egalitate (ca și alte principii ale dreptății) trebuie să facă loc regulilor privitoare la primul posesor, însă sunt capabile să facă asta. Poate că regula primului posesor nu este ea însăși un principiu al dreptății, însă nu orice problemă se reduce la ce i se cuvine fiecăruia. Uneori întrebarea e cum să fie rezolvate disputele referitoare la ce li se cuvine oamenilor. Uneori rezolvăm disputele căzând de acord asupra celui care primește dreptul de a stabili asta. Regula primului posesor e într-o anumită măsură în afara domeniului dreptății și tot într-o anumită măsură corectează excesele dreptății, fiindcă uneori ultimul lucru de care e nevoie pentru a rezolva un conflict este o discuție despre ce i se cuvine fiecăruia. Atunci când luăm în considerare rostul dreptății, trebuie să înțelegem că uneori ceea ce trebuie să stabilim în primul rând este cine are prioritate.

Nu putem trăi împreună fără reguli care ne protejează posesiunile, permițându-ne astfel să ne facem planuri potrivite vieților noastre separate. Când ne putem bizui pe un respect generalizat pentru regula primului posesor, nu mai suntem nevoiți să ne petrecem zilele în suspans, întrebându-ne ce vom câștiga și ce vom pierde într-un război cu privire la cine ce va deține. Regulile care privilegiază primul posesor sunt semne de circulație care ne ajută să navigăm într-o lume socială.

Mai mult, aceste semne nu sunt doar artefacte culturale, nu mai mult decât însăși teritorialitatea. După cum înțelege la un anumit nivel orice animal capabil de locomoție, regula primului posesor este regula „trăiește și lasă-i și pe alții să trăiască“. Regula primului posesor este o regulă cu ajutorul căreia toate animalele, inclusiv oamenii, înțeleg ce înseamnă un afront și ce înseamnă să-ți vezi de treaba ta. Putem pune sub semnul întrebării în teorie regula primului posesor (și în teorie e mai ușor să ataci decât să aperi), dar nu facem asta și nu putem s-o facem în viața de zi cu zi. Am fi pierduți fără ea.

# Partea a V-a
# MEDITAȚII DESPRE NEVOI

# 25. NEVOIA

— Am terminat, tată!
— Ai tuns deja tot gazonul, Billy? Bravo! Văd că ai făcut treabă bună. Așa, cât am zis că îți dau?
— Cinci dolari, tată.
Un moment de tăcere incomodă, după care Billy repetă încetișor:
— Ai spus cinci dolari.
— Am zis, nu? Știi, m-am mai gândit și mi-am dat seama că am mai mare nevoie de bani decât ai tu. Îmi pare rău.
— Tată…
— Billy, nu te uita așa la mine. Fac doar ce e drept.

Ar trebui să-i dea tatăl lui Billy cei cinci dolari? De ce? Dacă tatăl lui Billy ar trebui să-i dea banii lui Billy, ce ne spune asta? Că dreptatea nu are nici o legătură cu nevoia? Că nu are *doar* legătură cu nevoia? Ar trebui să spunem că dreptatea are legătură cu nevoia, ba chiar numai cu nevoia, dar că nevoile oamenilor variază în funcție de context? În acest caz, de exemplu, am putea spune că tatăl lui Billy ar trebui să plătească, fiindcă Billy are la urma urmei mare nevoie – nu de bani, ci să poată avea încredere în tatăl lui.

Capitolul 26 studiază imaginea de ansamblu, de ce au oamenii nevoie în sensul cel mai larg. Capitolul 27 cercetează când e cazul să distribuim după nevoi. Capitolul 28 cercetează de ce au nevoie oamenii, când nu au nevoie de distribuția după nevoie. Capitolul 29 cuprinde o reflecție cu privire la locul normelor dreptății într-un cartier viabil.

Pentru a evita să dau naștere unor speranțe deșarte, dați-mi voie să subliniez că discut aici despre nevoi nu fiindcă pot aduce îmbunătățiri la ceea ce au spus alții despre concept, ci pentru că

sunt încredințat că pretențiile de recunoaștere a nevoilor se numără printre elementele primordiale, ireductibile ale dreptății și că conceptul de nevoie joacă roluri utile în explicarea celorlalte elemente primordiale.[1] N-am nici o teorie privitoare la ce au nevoie oamenii, comparabilă cu teoria mea despre ce merită oamenii, și nu voi pretinde contrariul. Voi spune ce am de spus și apoi mă voi opri, sperând că ceea ce am de spus e mai bun decât nimic.

1. Pentru o serie de discuții excelente (nu e o listă exhaustivă!), vezi David Miller 1999a, cap. 10; Griffin 1986; Braybrooke 1987. Și, firește, mai e și Maslow 1970.

# 26. IERARHII ALE NEVOILOR

TEZĂ: Când întrebăm ce anume face ca o societate să fie mai bună decât alta, n-avem nici un motiv să apelăm la ceva mai prejos decât cea mai extinsă concepție despre nevoi: întregul spectru al înfloririi umane.

## Nevoi în contrast cu pretenții de recunoaștere a nevoilor

Să presupunem că Michelangelo ajunge într-o etapă delicată în cursul realizării unei sculpturi. Întorcându-se către asistentul său, îi spune: „Am nevoie de dalta cea mică." Asistentul răspunde: „Chiar aveți *nevoie* de dalta mică?"

Ce vrea să spună asistentul? (1) Ne putem imagina că asistentul nu pricepe scopul lui Michelangelo, însă contextul nu lasă loc de îndoială: Michelangelo are nevoie de daltă pentru a-și continua sculptura. (2) Ne putem imagina că asistentul înțelege scopul lui Michelangelo, dar se îndoiește că dalta mică e potrivită pentru acest scop. Însă, dacă așa ar sta lucrurile, asistentul nu ar fi accentuat cuvântul „nevoie". Ar fi spus ceva gen: „Sunteți sigur că aveți nevoie de dalta *mică*?" (3) Ne putem imagina că asistentul lui Michelangelo se află într-un moment dificil al instrucției filozofice, jucându-se cu cuvintele, după ce a căpătat abilitatea de a face distincții fine între nevoi și dorințe. Sau (4) putem, cu chiu, cu vai, să ne imaginăm că asistentul crede că Michelangelo pretinde că e *îndreptățit* să primească o daltă în conformitate cu un principiu al distribuției pe bază de nevoi.

Cel de-al patrulea este un caz în care avem cu adevărat nevoie (adică, ar servi scopurilor noastre) de distincții fine între nevoi și (simple) dorințe. Știm în mare la ce ne referim atunci

când spunem „nevoie“. (Deseori, a spune „am nevoie de X“ înseamnă că vreau X *acum*. Rareori vreau să spun că fără X aș muri.) De bine, de rău, cuvântul nu are alte sensuri, exceptând articularea mai precisă în scopul utilizării într-un anumit context. Nu există în mod natural o linie despărțitoare între nevoi și dorințe.

Asta nu reprezintă o problemă. N-avem nevoie de o linie despărțitoare care să existe *în mod natural*. Dacă și când vom avea nevoie de o linie despărțitoare, una *artificială* va fi suficientă. Nu există o linie despărțitoare nici între condusul cu viteză sigură și condusul cu viteză mare. Am putea trasa o linie artificială, dar n-are nici un rost, cu excepția cazului în care vrem, de exemplu, să penalizăm oamenii care se află de o parte sau alta a liniei. Întâmplarea face că vrem să procedăm așa, astfel încât *fabricăm* granițe legale vizibile, alegând 50 km/h ca limită de viteză în localități. Linia despărțitoare artificială e menită să aproximeze limitele inerent vagi ale vitezei sigure. La fel și în cazul nevoii. Când definim limitele pretențiilor de recunoaștere a nevoilor, fabricăm o linie despărțitoare exactă în mod artificial. Procedăm așa fiindcă avem nevoie ca *pretențiile* lui Michelangelo să fie limitate cu precizie, nu fiindcă linia despărțitoare dintre a avea nevoie de o daltă și a dori una e în mod natural precisă.

## O ierarhie a urgenței

În teoria lui Abraham Maslow, există o ierarhie a nevoilor, nevoile fiziologice reprezentând baza unei piramide, transcendența spirituală reprezentând vârful, în timp ce siguranța personală, apartenența, stima și realizarea de sine formează unele dintre nivelele intermediare. E vreunul dintre aceste nivele privilegiat? Nu tocmai. Toate sunt importante.[2] Dacă Michelangelo

2. Nevoia de siguranță, dragoste și stimă formează nivelele dintre bază și vârf. În treacăt, Maslow spune: „Filozoful preocupat de etică

moare de sete, atunci firește că actul de a bea apă va fi mai urgent decât orice nevoie de a sculpta. O parte din teza lui Maslow este că cele mai urgente nevoi sunt determinate de context. Dar care nevoi sunt cele mai *importante*? Aceasta e o problemă diferită, mai înrudită cu întrebări precum „cum arată o viață bine trăită?“ decât cu întrebări precum „ce nevoie e mai urgentă la un moment dat?“. O societate e mai bună atunci când cetățenii ei au posibilitatea să-și satisfacă nevoile rudimentare de supraviețuire. De asemenea e mai bună atunci când cetățenii ei își pot permite să privească dincolo de momentul curent pentru a se întreba ce e cu adevărat important. Baza piramidei lui Maslow e importantă și pentru că vârful e important.

Anumite contexte (de exemplu atunci când reflectăm cu privire la ce pot pretinde oamenii în virtutea unui drept) ne impun să improvizăm o concepție restrânsă și precisă despre nevoi, dar ne asumăm această sarcină pe măsură ce se ivește nevoia s-o facem.[3] Dacă întrebarea noastră nu se referă la *pretențiile* de recunoaștere a nevoilor lui Michelangelo, ci pur și simplu întrebăm cât de bine îi permite o structură de bază lui Michelangelo să-și satisfacă nevoile, obținem mai multe informații dacă luăm în considerare întreaga piramidă, în loc s-o retezăm la o înălțime arbitrară. Când ne întrebăm cât de mult îi permite o societate lui Michelangelo să obțină lucrurile de care are nevoie, suntem liberi să punem întrebarea evidentă: pentru ce are nevoie de ele? Putem recunoaște că avem scopuri diferite și că scopurile diferite presupun nevoi diferite. Atât timp cât Michelangelo nu pretinde

---

are multe de învățat dintr-o examinare atentă a vieții motivaționale a omului. Dacă cele mai nobile impulsuri ale noastre nu sunt considerate hamuri pe armăsari, ci sunt ele însele armăsari, și dacă nevoile noastre animalice sunt considerate de aceeași natură cu nevoile noastre cele mai elevate, cum poate fi menținută o dihotomie tranșantă între ele?“ (Maslow 1970, p. 102)

3. De exemplu, așa cum definește Galston (1980, p. 163) termenul, „nevoile sunt mijloacele necesare pentru îndeplinirea scopurilor urgente care sunt, dacă nu universal dorite, măcar dorite pe scară largă“.

dreptul de a-i satisface noi nevoile, putem recunoaște că într-un sens autentic, important, evident, Michelangelo are nevoie să sculpteze.

## Obiectivitate

Nevoia de daltă a lui Michelangelo este obiectivă atât timp cât nevoia este implicit o relație triadică între Michelangelo, daltă și un scop în care Michelangelo va folosi dalta. Când Michelangelo spune că are nevoie de daltă pentru următoarea etapă în realizarea sculpturii, afirmația are o valoare de adevăr determinată, echivalentă cu a unei ipotetice afirmații din partea lui Michelangelo că are nevoie de suc de portocale pentru a evita scorbutul.

Acest grad de obiectivitate are un cost. Dacă numim „nevoie" o relație triadică între o persoană, un obiect de care ea are nevoie și un scop în care are nevoie de obiectul respectiv, atunci spunem implicit că nevoia în sine nu are o relevanță morală independentă. Nevoia noastră de X cântărește la fel de mult ca scopul Y pentru care avem nevoie de X.[4] Poate că acesta nu este un cost mare; din câte știu, nu spunem că e nevoie de X, deci X are greutate morală, indiferent dacă e nevoie de X *pentru* ceva.

4. David Miller (1999a, p. 206) spune că, la propoziția „Am nevoie de X pentru Y" nu putem întotdeauna să dăm replica: „Dar ai nevoie de Y?" În viziunea lui Miller, asta arată că există un sens al nevoii care nu este instrumental. Dacă o persoană are nevoie de X pentru a evita să i se facă rău, atunci X este o nevoie intrinsecă. Nu întrebăm: „Dar ai nevoie să nu pățești ceva rău?"

# 27. NEVOIA CA PRINCIPIU DISTRIBUTIV

TEZĂ: Distribuția după nevoi se justifică doar atunci când trece testul autoevaluării.

## A trece testul autoevaluării

Distribuția după nevoi nu garantează satisfacerea nevoilor. Din câte îmi dau seama, există un singur motiv pentru a distribui după nevoi. Iată-l: Distribuția după nevoi rezolvă problema.[5] Rostul distribuției după nevoi nu este să dovedească că suntem plini de compasiune, ci să satisfacă nevoia.

Ideea că oamenii ar trebui să primească lucrurile de care au nevoie încetează să facă necesară distribuția *după* nevoi atunci când distribuția după nevoi nu mai este lucrul de care au nevoie oamenii. Distribuția bazată pe nevoi trebuie, în împrejurările date, să treacă testul autoevaluării.

Dacă părinții sunt obligați să satisfacă nevoile copiilor în măsura în care o pot face în mod rezonabil – dacă li se cuvine atâta lucru copiilor – atunci acesta ar putea fi un caz în care dreptatea necesită distribuția după nevoi. Dar dreptatea nu necesită mereu o distribuție pe baza nevoilor. Cazul băiatului care tunde gazonul (capitolul 25) e la prima vedere un caz în care distribuția

---

5. Asta nu înseamnă că distribuția bazată pe nevoi trebuie să satisfacă toate nevoile. Mai degrabă trebuie să satisfacă nevoile în termenii cărora este justificată. De asemenea, asta nu înseamnă că trecerea testului autoevaluării e suficientă pentru ca distribuția bazată pe nevoi să fie dreaptă, ci doar că e necesară. Îi mulțumesc lui Arthur Applbaum pentru astfel de avertizări.

pe baza nevoilor pică testul autoevaluării. În „Băiatul care tunde gazonul", Billy are nevoie ca tatăl său să admită că în context se cere o distribuție conformă cu îndreptățirea, unde îndreptățirea e întemeiată mai direct pe ceva asemănător reciprocității decât pe un principiu referitor la nevoi. Distribuția pe baza nevoilor poate pica testul autoevaluării fiindcă principii alternative sunt în mod frecvent mai favorabile satisfacerii nevoilor.

## Stimularea capacității de a satisface nevoi

Să presupunem că avem o regulă care dictează că cel mai rapid alergător primește medalia de aur. Apoi cineva sugerează schimbarea regulii, astfel încât să primească medalia alergătorul care are nevoie de ea cel mai mult. Ce s-ar întâmpla? Dacă vrei să obții viteză la un sprint, răsplătești viteza. Ce încercăm să obținem când răsplătim nevoia? Ideea: în multe contexte, distribuția după nevoi nu are ca rezultat satisfacerea nevoilor oamenilor. Îi determină pe oameni să *afișeze* nevoi, mai degrabă decât să satisfacă nevoi.

Dacă satisfacerea nevoilor e importantă, atunci testul pe care trebuie să-l treacă principiul P nu este dacă principiul dictează că nevoile ar trebui satisfăcute cumva. Testul este dacă instituirea (sau susținerea sau acțiunea potrivit) principiului P stimulează capacitatea de a satisface nevoi. Pe scurt, dacă ne pasă de nevoi – dacă ne pasă *cu adevărat* –, atunci vrem ca structurile sociale să le permită oamenilor și să-i încurajeze să facă ceea ce dă roade. Societățile care efectiv satisfac nevoi, istoricește vorbind, au fost mereu acelea care au întărit și au răsplătit exersarea capacităților productive în virtutea cărora oamenii satisfac nevoi.

Pe termen lung, distribuția după nevoi pe scară largă n-a fost niciodată soluția potrivită pentru a-i face pe oameni mai puțin nevoiași. Chiar dacă satisfacerea nevoilor ar fi singurul lucru important, tot n-am vrea să detașăm plata salariilor, de exemplu, de ceea ce satisface în fapt nevoile, respectiv munca productivă.

Am vrea în continuare ca resursele să fie distribuite în mod substanțial pe baza productivității.[6]

## Reguli primare și reguli de identificare

Iată o altă modalitate de a articula rolul dublu a nevoii. În altă parte mă bizui pe distincția lui H.L.A. Hart între reguli primare și reguli secundare.[7] În teoria juridică a lui Hart, regulile primare reprezintă ceea ce numim de obicei legi. Ele definesc drepturile și obligațiile noastre legale. Regulile secundare, în special regulile de identificare, ne spun care e legea. Așadar, printre regulile primare din orașul meu se numără o lege potrivit căreia viteza legală este de 50 km/h. O regulă secundară cu ajutorul căreia identificăm limita de viteză este: citește semnele de circulație. Depășirea vitezei legale e ilegală, dar nu mai există nici o lege care să ne oblige să citim semnele de circulație care afișează viteza legală. Atât timp cât merg cu viteza legală, poliției nu-i pasă dacă citesc sau nu semnele de circulație. Atunci când citim semnele, urmăm o regulă secundară, nu una primară.

Regulile de identificare nu au rangul cel mai înalt printre regulile de comportament. Nu sunt mai importante decât regulile de comportament. Nu *câștigă* atunci când intră în conflict cu alte reguli. De exemplu, o fi „citește semnele de circulație" regula cu ajutorul căreia identificăm regulile de circulație, însă dacă ne-am afla într-o situație în care respectarea vitezei legale nu ne-ar permite să vedem un semn de circulație (poate ne blochează vederea un camion dacă nu accelerăm pentru a-l depăși),

---

6. Nu vreau să spun că e ușor să faci pasul de la rolul productivității în satisfacerea nevoilor la constatarea potrivit căreia producătorii se cuvin răsplătiți. Mai degrabă, teza este cea metaetică (sau transcendentală) susținută în toate paginile cărții. Nu justificăm o concluzie apelând la utilitate; justificăm o concepție particulară cu privire la ceea ce surclasează utilitatea.

7. Vezi partea a II-a din Schmidtz (1995).

n-ar avea nici pe departe prioritate în fața respectării vitezei legale. Poliția rutieră ne judecă comportamentul după regulile de circulație și nu ar fi impresionată dacă am spune că am violat regulile de circulație din respect pentru o lege mai înaltă care ne obligă să citim semnele de circulație.

În concluzie, regulile de circulație, viteza legală ș.a.m.d. nu se reduc în ultimă instanță la o regulă cuprinzătoare de tipul „citește semnele de circulație", și nici măcar nu i se subordonează. Rostul regulii de identificare e pur și simplu acela de a ne da un motiv să considerăm că regulile de circulație impun un anumit lucru mai degrabă decât altceva – o viteză legală mai degrabă decât alta ș.a.m.d. Dacă n-ar exista semne care să ne ajute să identificăm regulile de circulație (dacă am ști doar că există reguli de circulație și că rostul lor esențial este să ne încurajeze să conducem în siguranță), atunci am fi în genul de situație în care ne găsim deseori în raport cu principiile dreptății. Există puține semne explicite care indică ce principii ale dreptății se aplică în ce contexte, dar știm că, dacă vrem să *justificăm* concepția noastră despre dreptate, trebuie să ne plasăm în afara sferei dreptății. După cum am mai observat, avem nevoie de un argument care nu presupune concepția în favoarea căreia intenționăm să argumentăm.

Nevoia ca regulă de identificare poate juca acest rol. Regulile de comportament (principiile care au la bază meritul, reciprocitatea, egalitatea și nevoile) au parte de identificare; regulile de identificare au ca sarcină identificarea. Nevoia ca regulă de identificare nu va presupune nici una dintre regulile de comportament (incluzând aici principiile de distribuție pe baza nevoilor) care alcătuiesc concepția pe care o evaluăm. În particular, concepția despre nevoi pe care o utilizăm pe post de regulă de identificare nu presupune concepția despre nevoi pe care o utilizăm la formularea unui principiu bazat pe nevoi ca regulă de comportament. Pretențiile de recunoaștere a nevoilor, de tipul celor incluse într-o regulă de *comportament*, vor fi trunchiate într-un

mod mai mult sau mai puțin artificial. Nevoia ca regulă de *identificare* va dicta o astfel de trunchiere. Cu alte cuvinte, cum și dacă o teorie încorporează principii distributive pe bază de nevoi va depinde de momentul și eventualitatea în care oamenii au realmente nevoie de distribuția pe bază de nevoi, adică de momentul și eventualitatea în care posibilitatea de a emite pretenții de recunoaștere a anumitor nevoi îi ajută realmente pe oameni să trăiască bine în societate.

Nevoia în rolul său de regulă de identificare va fi ea însăși întrucâtva pluralistă, ceea ce va reprezenta o problemă în anumite privințe. În caz că nu putem cădea de acord ce nivel din ierarhia nevoilor unei persoane e cel mai important (în caz că nu putem cădea de acord dacă scopul traiului în societate este de a ne asigura că nu murim de foame sau de a ne oferi șansa să sculptăm), atunci ar fi ca și cum am avea mai multe hărți, nici una dintre ele cu certitudine corectă. Mai ales dacă adoptăm o perspectivă pe termen scurt, am putea descoperi că deziderateleor metateoretice intră în conflict; s-ar putea să ne găsim în situația de a trebui să alegem între a stimula artiști ca Michelangelo și a-i ajuta pe cei mai puțin avantajați. Pe termen lung însă, copiii noștri ar putea avea nevoie (mai mult decât au nevoie de un venit minim garantat, de vitamine, de vaccinuri, de orice altceva) să trăiască într-o cultură care stimulează excelența, o cultură în care oamenii de succes inventează continuu modalități din ce în ce mai bune de a satisface orice nevoi – vitamine, vaccinuri, orice – pe care le-ar putea avea concetățenii lor.

Am descris două locuri în care concepțiile despre nevoi pot juca un rol crucial în reflecția cu privire la dreptate. În primul rând, o concepție suficient de *restrânsă* despre nevoi poate sta la baza pretențiilor de recunoaștere a nevoilor pe care e cel mai bine să le privim ca făcând parte dintre elementele primare ale dreptății, nu ca fiind reductibile la pretenții bazate pe merit, reciprocitate sau egalitate. În al doilea rând, o concepție despre nevoi suficient de *cuprinzătoare* poate servi ca regulă

de identificare, o regulă cu ajutorul căreia vedem ce anume merită recunoaștere pe post de autentic principiu al dreptății. Și o concepție despre externalități pe care trebuie să le internalizăm pentru a reuși să trăim bine împreună poate servi ca regulă de identificare – un motiv de a susține o concepție despre dreptate în defavoarea alteia. Poate ar fi frumos dacă am avea un motiv unic pentru susținere, care să ne ofere răspunsuri simple și lipsite de echivoc la toate întrebările, dar nu avem, și o teorie bună nu pretinde altceva.

### Discuție

O elevă care are nevoie de nota 10 pentru a intra la facultatea de medicină ar trebui să primească nota de care are nevoie sau nota pe care o merită? De ce? Să presupunem de dragul argumentului că doar nevoile sunt importante. Ar însemna asta că aspiranta noastră la meseria de neurochirurg ar trebui să primească nota de care are nevoie mai degrabă decât nota pe care o merită? (Care sunt învățămintele generale pe care le tragem de aici?)

## 28. DINCOLO DE CIFRE[8]

TEZĂ: Oamenii au nevoie să știe la ce să se aștepte unii de la ceilalți.

### Tramvai contra spital

Este *promovarea* valorii (să faci cât de mult bine poți) singurul lucru important, sau există și idealul separat al *respectării* valorii? În ce condiții ar putea intra în conflict?[9] Iată două experimente mentale filozofice celebre.

> *Tramvaiul*: Un tramvai alunecă pe șine și e cât pe ce să omoare cinci oameni. Dacă schimbi macazul și deviezi tramvaiul pe altă linie pe care se află o singură persoană, vei salva cinci oameni și vei ucide unul.

Cei mai mulți oameni vor spune că ar trebui să schimbi macazul și să omori un om pentru a salva cinci. Comparați asta cu:

> *La spital*: Cinci pacienți sunt pe moarte din lipsa unor donatori de organe compatibili. O curieră de la poștă intră în spital. Știi că este compatibilă cu toți cei cinci pacienți. Dacă o răpești și-i recoltezi organele, salvezi cinci oameni și omori unul.

Aici oamenii au altă intuiție. Printre studenții (și angajații la cabinetele membrilor Congresului american, la seminarele cărora mai țin prelegeri din când în când) în rândurile cărora

---

8. Le mulțumesc în special lui Guido Pincione și Jerry Gaus pentru e-mailurile privitoare la acest capitol care mi-au fost de ajutor.

9. Întrebarea este o enigmă centrală a filozofiei morale, care apare sub o varietate de forme. Andrew Jason Cohen (2004) distinge între datorii de a nu împiedica autonomia și datorii de a promova autonomia.

fac un sondaj informal, aproape toți răspund că nu poți să răpești și să ucizi oameni, punct. Nici măcar pentru a salva vieți. În timp unei călătorii în Kazahstan, am prezentat cazurile în fața unui auditoriu compus din douăzeci și unu de profesori din nouă republici post-sovietice. Au spus același lucru. De ce? Sunt cazurile realmente atât de diferite? În ce fel?

*Tramvaiul* ne spune că cifrele sunt importante. Deși *La spital* pare să aibă aceeași structură logică precum *Tramvaiul*, ne duce la o concluzie diferită. De ce? Literatura de specialitate discută un număr de deosebiri, însă o deosebire pe care n-am văzut-o menționată este următoarea: *La spital* ne spune că uneori important este să putem avea încredere în ceilalți că ne vor respecta în calitatea noastră de persoane separate. Spitalele nu pot exista, și la un nivel mai general nu putem trăi bine laolaltă, decât dacă putem avea încredere unii în alții că recunoaștem faptul că fiecare avem viața noastră proprie. *La spital* arată că uneori obținem cel mai bun rezultat – o comunitate de oameni care trăiesc bine laolaltă – nu atât căutând să obținem acel rezultat, cât fiind demni de încredere, astfel încât oamenii să-și poată face planuri de a interacționa cu noi în moduri reciproc avantajoase.

Pentru un utilitarist caricatural care se gândește la cazul *Tramvaiul*, doar cifrele sunt importante. Dar într-un context instituțional mai realist, precum în cazul *La spital*, înțelegem la nivel intuitiv ceva mai fundamental. Anume că, dacă nu luăm în serios drepturile și persoanele individuale, nu vom avea parte de dreptate; de fapt, *nu vom avea parte nici măcar de un raport favorabil al cifrelor*.

## Acte în contrast cu practici

O teorie care ia în calcul doar consecințele în sens larg trebuie să considere anumite teme ca fiind în afara sferei calculului utilitarist. Drepturile pot să surclaseze (nu doar să cântărească mai greu în balanță) calculul utilitarist chiar și dintr-o perspectivă

întemeiată pe consecințe în sens larg. De ce? Fiindcă, dintr-o asemenea perspectivă, consecințele sunt importante și fiindcă, din punct de vedere empiric, are o utilitate enormă faptul de a avea posibilitatea să consideri anumiți parametri fixați, fără să permită nici măcar calculul utilitarist de la caz la caz.

Prin definiție, maximizatorii neconstrânși de nimic utilizează în mod optim orice resurse la care au acces, inclusiv organele vecinilor. Însă pentru a obține rezultate pozitive în lumea reală, avem nevoie să fim înconjurați nu de maximizatori neconstrânși, ci de oameni care respectă drepturi, permițându-ne astfel să avem un sistem de așteptări și de încredere reciprocă, care la rândul lui ne permite tuturor să ne transformăm lumea într-una cu un *potențial* mai mare (o lume în care companiile de curierat sunt dispuse să deservească spitalul). Când nu ne putem bizui pe alții că ne vor trata ca pe niște purtători de drepturi care trăiesc vieți separate, trăim într-o lume cu un potențial mai mic.

John Stuart Mill a făcut observația faimoasă potrivit căreia e mai bine să fii un Socrate nesatisfăcut decât un porc satisfăcut.[10] Firește, e mai bine să ajungi la nivelul optim decât să nu ajungi, *ceteris paribus*. Pe de altă parte, intuiția lui Mill este că nu se aplică clauza *ceteris paribus*. Dacă avem de ales între a întoarce în favoarea noastră o situație neplăcută și a nu reuși să profităm de o situație extraordinară, am putea să preferăm a doua variantă și să fim un Socrate nesatisfăcut. Lui Mill, dorindu-și ca societatea lui să funcționeze la un nivel cât mai înalt în spațiul utilităților, i se părea mai important să trăiască într-o lume cu un plafon mai ridicat decât să se asigure că fiecare acțiune atinge plafonul. Mill avea dreptate.[11]

---

10. Mill 1979, cap. 2.

11. Potrivit lui Geoffrey Sayre-McCord (1996), Hume a insistat chiar mai apăsat că nu consecințele cazurilor particulare contează ca regulă generală. Potrivit teoriei Bauhaus a lui Sayre-McCord, nu susținem moralmente trăsături bazându-ne pe utilitatea lor actuală și nici măcar pe

Optimizarea se face mereu în raport cu un set de constrângeri și oportunități. O parte din constrângerile noastre e posibil să fie fapte brute despre lumea exterioară, însă cea mai mare parte vor fi într-o anumită măsură autoimpuse; unele vor reflecta credințele noastre despre ce presupune moralitatea. (Avem un buget de timp limitat disponibil pentru căutarea unui apartament, o sumă limitată de bani de cheltuit pe cină și există lucruri pe care n-am fi dispuși să le facem pentru bani.[12]) Putem fi constrânși să nu comitem o crimă – constrânși atât de opțiunea noastră, cât și de factori externi, precum garda de corp a lui Joe. Dacă alții se pot bizui pe noi să nu-i omorâm, se deschid noi posibilități – oportunități pe care altfel oamenii nu le-ar fi avut. În contrast, dacă oamenii nu se pot baza pe noi să nu-i omorâm, atunci actul nostru criminal s-ar putea să fie oricât de bun în împrejurările date – ar putea atinge plafonul de utilitate, dar plafonul însuși va fi mai jos decât ar fi fost dacă omuciderea ar fi fost eliminată din ecuație.[13]

---

utilitatea lor așteptată, ci pe utilitatea pe care *ar* tinde s-o aibă în condiții standard. O condiție înrudită: atenția noastră este limitată la cei care ar putea interacționa în mod normal cu o persoană care are acea trăsătură. „Ca să judecăm caracterul moral al unei persoane, ne limităm perspectiva la acel cerc restrâns în care se mișcă fiecare. Când tendința naturală a pasiunilor sale îl determină pe om să fie serviabil și util în sfera lui, îi apreciem caracterul…“ (Hume 1978, p. 602). În sfârșit, teoria valorii a lui Hume este pluralistă, permițând incomensurabilitatea, și non-agregativă, permițându-le adepților săi să fie de acord cu Rawls și Nozick că există o prezumție împotriva sacrificării unora de dragul altora. Sayre-McCord sprijină teoria lui Hume astfel înțeleasă, ca descriere a ceea ce susținem și ca detaliere a ceea ce avem motive să susținem. Eu mi-am prezentat teoria morală în Schmidtz (1995). Ceea ce numesc latura instituțională a moralității este similar cu teoria Bauhaus a lui Sayre-McCord. De-a lungul anilor, Geoff și cu mine am purtat atâtea conversații pe această temă, încât mi-e greu să ghicesc cât anume din teoria mea i se datorează lui.

12. Vezi Schmidtz 1992 sau Schmidtz 1995, cap. 2.

13. Cineva care susține că un adevărat utilitarist va lua toate acestea în calcul spune de fapt că un adevărat utilitarist va fi preocupat nu atât

Când doctorii se declară de acord cu interzicerea recoltării de organe de la pacienții sănătoși care nu-și dau consimțământul, doctorii renunță la oportunități pentru a optimiza – a atinge plafonul –, dar *pacienții* câștigă oportunitatea de a vizita doctorii în siguranță. Ei câștigă o lume cu un plafon mai ridicat. Această utilitate provine din refuzul doctorilor de a pune chiar și întrebarea dacă omorârea unui pacient ar fi optimală.

Dar dacă doctorul chiar ar putea să salveze cinci pacienți omorând unul? N-ar avea cele mai bune consecințe o regulă care i-ar permite doctorului să procedeze așa, doar de data asta? Comparați această întrebare cu întrebarea adresată de Rawls: în baseball, jucătorii aflați la bătaie primesc trei șanse de a lovi mingea; dar dacă ar exista un caz în care, doar de data asta, ar fi mai bine dacă un jucător ar primi patru șanse?[14] Ideea lui Rawls este că întrebarea consideră regula celor „trei șanse" o regulă euristică, menită să fie evaluată în fiecare caz. Regulile euristice sunt „reguli făcute să fie încălcate". Însă în baseball, „trei șanse" este o regulă constitutivă, nu o regulă euristică. Dacă un arbitru ar permite o a patra șansă într-o împrejurare excepțională, baseballul nu s-ar mai putea desfășura ca înainte.

Utilitariștii adepți ai regulilor euristice ar putea spune, ba chiar să și creadă, că ei respectă regula care interzice crima, însă consideră că decizia de a i se supune trebuie luată de la caz la caz. În contrast, utilitariști adepți ai conceptului de regulă constitutivă refuză chiar și să se întrebe care e utilitatea acțiunilor particulare în cazuri particulare. În fața unui caz în care încălcarea unei reguli ar avea o utilitate mai mare, utilitariștii adepți

---

de consecințele actelor, cât de consecințele practicilor care permit anumite tipuri de acte și altele nu, dându-le astfel cetățenilor posibilitatea să-și facă mai degrabă anumite planuri decât altele. Sunt de acord. Vreau să spun doar că un utilitarist în acest sens nu este un adept al utilitarismului acțional.

14. „Two Concepts of Rules", retipărit în Rawls (1999b).

ai conceptului de regulă constitutivă spun: „Teoria noastră sortează practici alternative, precum acordarea a trei sau patru șanse de a lovi mingea, întrebând care dintre ele are o utilitate mai mare ca tip de practică pe care nici măcar arbitrii nu au dreptul s-o evalueze de la caz la caz. Teoria noastră ne *interzice* să luăm în considerare consecințele într-o manieră mai specifică fiecărui caz. Nu suntem nevoiți să spunem de ce, dar dacă am fi, am spune că interdicția de a lua în calcul consecințe specifice fiecărui caz are consecințe mai bune. De pildă, le oferă altora opțiunea de a se încrede în noi pe baze raționale.“[15]

Ce credem despre un caz asemănător cazului din *La Spital*, în care suntem siguri că nimeni nu va ști niciodată ce-am făcut, în consecință siguri că acțiunea noastră nu va submina încrederea? Poate că nu contează, de vreme ce nu vorbesc despre o lume în care putem fi siguri că poșta nu se va întreba ce se întâmplă cu toți curierii pe care-i tot trimit la spitalul nostru. E suficient să spunem că moralitatea din lumea reală are forma actuală în parte din cauză că în lumea reală incertitudinea este cea care este.

Unora dintre utilitariști li se pare un mister motivul pentru care moralitatea ar încorpora orice constrângere suplimentară în afară de exigența de a face orice e de natură să maximizeze binele.[16] Însă dintr-o perspectivă instituțională misterul dispare. Instituțiile morale constrâng căutarea binelui fiindcă binele este căutat de indivizi. Dacă binele e să fie realizat, atunci instituțiile – legale, politice, economice și culturale – trebuie să nimerească bine

15. E bizar că utilitarismul normativ refuză să-și aplice principiul direct la acte? Nu. Imperativul categoric al lui Kant prescrie maxime, nu acțiuni. Eudaimonismul prescrie virtuți, nu acțiuni. Istoric vorbind, în filozofia morală mai degrabă utilitarismul acțional decât utilitarismul normativ este excepția, zugrăvind un tablou neplauzibil de simplist al vieții morale.

16. Vezi Kagan 1989, pp. 121–127. Scheffler (1982, p. 129) exprimă un scepticism similar, în pofida faptului că în alte privințe se îndepărtează de utilitarism.

constrângerile, astfel încât să-i plaseze pe indivizi în poziția de a căuta binele într-un mod de natură să ducă la înfăptuirea binelui în general.

Există paralele între agenții raționali și instituțiile morale în ceea ce privește modul în care operează în fața complexității specifice lumii reale. De exemplu, indivizii adoptă strategii satisfăcătoare atunci când urmăresc țeluri particulare. Ei impun constrângeri asupra țelurilor locale pentru a-și armoniza mai bine scopurile variate, făcând astfel ca viața în ansamblu să decurgă cât mai bine posibil.[17] În mod similar, instituțiile morale obțin cel mai bun rezultat nu atât căutând să obțină cel mai bun rezultat, cât prin impunerea unor constrângeri asupra căutărilor individuale pentru a le armoniza mai bine. Instituțiile (spitalele, de exemplu) servesc binele comun lăsând oamenii în pace – creând oportunități în vederea unor avantaje reciproce și apoi având încredere în indivizi că vor profita de ele. Așa se explică (chiar și dintr-o perspectivă utilitaristă) că instituțiile au un mandat moral de a servi binele public care nu se reduce la un mandat pentru agenții morali obișnuiți de a maximiza utilitatea. De fapt, utilitatea instituțională se bazează pe încredere în două sensuri. În primul rând, oamenii trebuie să poată avea încredere că societatea lor îi va trata ca pe niște purtători de drepturi. În al doilea rând, societatea la rândul ei trebuie să aibă încredere în oameni că-și vor utiliza oportunitățile de care beneficiază în calitate de purtători de drepturi în societate.

Genul de teorie bazată doar pe consecințele la care mă gândesc ne cere nu să maximizăm utilitatea, ci să respectăm obiceiurile existente și aranjamentele instituționale care au într-adevăr utilitate. O moralitate profundă bazată strict pe consecințe nu are legătură cu opțiunea unul sau cinci. Nu se reduce nici măcar la un calcul cost-beneficiu. Ea are în vedere modul în care trebuie să trăim pentru a fi bucuroși că suntem vecini. Ne ajută să

17. Schmidtz 1992.

ne trăim viețile într-o manieră care e mai degrabă complementară decât o piedică la adresa eforturilor vecinilor noștri de a-și trăi propria viață.

## Experimente mentale

Experimentele mentale filozofice tind să semene mai mult cu cazul *Tramvaiul* decât cu cazul *La spital*, și totuși lumea e mai degrabă ca în *La spital*. Asta reprezintă o problemă, întrucât instituții inspirate de cazuri precum *Tramvaiul* reprezintă un ghid înșelător cu privire la cazuri precum *La spital*, chiar dacă cele două cazuri sunt identice în privința numărului de oameni afectați. Cazul *Tramvaiul* abstractizează și îndepărtează elementele importante din *La spital*. Când reflectăm la cazul *La spital*, vedem că în această lume, oamenii nu au nevoie de incertitudine. Nu au nevoie să fie înconjurați de maximizatori neconstrânși. Nu au nevoie nici de dreptate perfectă. Au nevoie să-și poată trăi viețile în pace. *Au nevoie să știe la ce să se aștepte unii de la ceilalți.*[18] Și, când încearcă să coopereze și astfel să se coordoneze mai degrabă decât să concureze, au nevoie totodată ca *ceilalți* să știe la ce să se aștepte din partea lor. Au nevoie să fie previzibili. Acesta e un fapt aproximativ

18. Când spun că avem nevoie să știm la ce să ne așteptăm unii de la ceilalți, nu am în minte așteptările în sine, ci așteptările care ne ajută să trăim laolaltă în calitate de indivizi liberi și responsabili. După cum observă Arthur Applbaum (seminar la Brown, 8 mai 2004), dacă suntem avertizați dinainte ne putem forma așteptări cu privire la impozitarea progresivă, sistemul de sănătate la nivel național, controlul chiriilor, serviciul militar obligatoriu, sclavia și recoltarea forțată de organe. Teza lui Applbaum: *a ști* că nivelul impozitului este stabilit în urma unui fotbal politic nu e echivalent cu a ști că nivelul impozitului e fix și nu trebuie să-ți faci griji în legătură cu el. Unele așteptări ne fac să ne investim energia în jocuri cu sumă pozitivă; altele ne ajută să câștigăm jocuri cu sumă nulă. Firește, dacă *suntem angrenați* într-un joc cu sumă nulă, e mai bine s-o știm, însă e și mai bine să știm că nu suntem.

la fel de obiectiv precum faptul că oamenii au nevoie de vitamina C. Nu presupune o anumită concepție a dreptății. Dimpotrivă, e un motiv de a dezvolta o concepție a dreptății.[19]

E una să cataloghezi intuiții cu privire la cazuri. Însă riscăm s-o luăm pe arătură când reflectăm la *motivul* pentru care avem intuițiile pe care le avem (un risc pe care mi-l asum aici). Totuși, majoritatea oamenilor au intuiții diferite cu privire la cazurile *Tramvaiul* și *La spital*, și asta nu din cauză că numărul de oameni implicat diferă. Numărul de oameni este același. Altceva e la mijloc. *La spital* ne spune că cea mai mare parte din ceea ce are bun traiul nostru în comun nu pornește de la optimizare, ci de la posibilitatea noastră de avea încredere unii în ceilalți.

## O reacție „naturală"

Oriunde aș merge, indiferent dacă auditoriul meu constă din studenți locali, angajați la cabinete parlamentare sau profesori din republicile post-sovietice, atunci când prezint cazul *Tramvaiul* și-i întreb dacă ar schimba macazul, cei mai mulți vor spune: „Trebuie să existe o altă cale!" Prima reacție a unui profesor de filozofie la așa ceva este să spună: „Vă rog, rămâneți la subiect. Încerc să ilustrez o idee! Ca să înțelegeți ideea, trebuie să decideți ce faceți când nu există nici o altă cale." Însă când le-am spus asta profesorilor din republicile post-sovietice, au vorbit puțin între ei, după care doi dintre ei au spus încetișor (în timp ce ceilalți dădeau din cap a încuviințare): „Da, înțelegem. Am mai auzit asta. Toată viața ni s-a spus că cei puțini trebuie

19. Una dintre ideile esențiale ale lui Sayre-McCord (1996, pp. 280 și urm., vezi nota 11) este că intuițiile noastre sunt valabile chiar dacă recunoaștem că împrejurările date nu sunt standard și că siguranța faptului că suntem în mod atât de previzibil derutați trece ea însăși testul Bauhaus. De ce? Fiindcă robustețea intuiției noastre ne face mai ușor de înțeles, ajutându-ne să știm la ce să ne așteptăm unii de la ceilalți și astfel ajutându-ne să trăim bine laolaltă.

sacrificați de dragul celor mulți. Ni s-a spus că nu există o altă cale. Însă ceea ce ni s-a spus era o minciună. Întotdeauna există o altă cale."

Cu cât mă gândesc mai mult la această reacție, cu atât îmi dau seama câtă dreptate aveau. Lumea reală nu stipulează că nu există o altă cale. (Voi sau vreo persoană cunoscută ați fost vreodată într-o situație așa de tragică precum cea din cazul *Tramvaiul*? De ce nu? Ați fost neobișnuit de norocoși?) În orice caz, acum găsesc mai înțeleaptă reacția naturală potrivit căreia trebuie să existe o altă cale decât ceea ce trebuia să ilustreze inițial cazul *Tramvaiul*.[20] După cum spun Rawls și Nozick (în moduri diferite), dreptatea presupune respectul pentru individualitatea persoanelor. Dacă ne găsim în situația aparentă de a fi nevoiți să sacrificăm câțiva de dragul celor mulți, dreptatea necesită găsirea unei alte căi.

20. O mare parte a discuției a explorat deosebirile dintre acte și omisiuni. O parte a discuției s-a referit la doctrina dublului efect: diferența dintre omucidere ca mijloc pentru atingerea unui scop (*La spital*) și omuciderea ca efect prevăzut, dar neintenționat al unei acțiuni care e convingătoare în baza unor alte temeiuri (*Tramvaiul*). Vezi Foot 1967. Pentru o trecere în revistă a temei actelor și omisiunilor, vezi Spector 1992. Pentru o discuție clasică a cazurilor de tip *La spital*, vezi Thomson 1976.

# 29. DE CE AVEM NEVOIE?

TEZĂ: O concepție a dreptății este o concepție cu privire la ce e necesar pentru a fi un bun vecin.

## O economie dezvoltată

De ce avem nevoie pentru ca să trăiască bine copiii noștri? În cel mai larg sens, primul lucru de care avem nevoie este o economie dezvoltată. Noile generații tind să fie într-o situație mai bună decât precedentele în eventualitatea în care cresc într-o economie dezvoltată. Noile generații s-ar putea să nu-și dea seama că sunt într-o situație mai bună – fiecare generație nouă își imaginează că viața era mai simplă pe vremuri – însă în fapt se vor afla într-o situație mai bună.

S-a sugerat în timpul unui seminar că Toma d'Aquino n-a avut nevoie de prea multă bogăție materială pentru a se realiza în sensurile importante ale cuvântului, iar „fetișul" meu pentru viața într-o economie dezvoltată ignoră acest fapt.[21] E un exemplu curios: să cădem de acord că viața lui Toma (1225–1274) a fost scurtă, dar plăcută. Totuși, Toma d'Aquino a fost printre *cei mai* avantajați membri ai acelei societăți, nu printre cei mai puțin avantajați. E una să spui că marele preot o duce îndeajuns de bine într-o societate săracă în avuții materiale, și alta să spui că *cei mai puțin avantajați* o duc suficient de bine.

---

21. Seminarul Chapel Hill având ca temă „Capitalismul și moralitatea", aprilie 2004. Îi mulțumesc lui Chris Morris pentru replica ce urmează.

## O cultură pașnică

Un al doilea lucru de care avem nevoie este să creștem într-o cultură pașnică: cu gândul la posibilități, nu la cine cui i-a greșit (sau, mai rău, la strămoșii care au greșit strămoșilor) în trecut. Trebuie să recunoaștem că două rele nu fac un bine. De ce? Fiindcă al doilea rău nu pune punct poveștii; dacă-l comitem pe al doilea, al doilea duce la al treilea ș.a.m.d. Toate părțile implicate într-o vendetă consideră că nu fac decât să regleze contul. Dar istoriile noastre personale sunt pline de conturi care nu pot fi reglate. Dacă nu recunoaștem că scopul este să progresăm, nu să reglăm conturi, nu vom progresa. Și nici nu vom reuși să reglăm conturile.

## O cultură a responsabilității personale

Un al treilea lucru de care avem nevoie este să creștem într-o cultură a responsabilității personale. Potrivit teoriei mele, evaluăm o societate nu atât punând întrebarea dacă oamenii primesc ceea ce merită, cât întrebând dacă oamenii fac ceva ca să merite ceea ce primesc. Ultima întrebare ne invită să ne ocupăm mai puțin de metafizica contabilității și mai mult de ce pot face oamenii. Conform teoriei mele, copiii au nevoi care ar trebui satisfăcute. O societate are nevoie să-și asume responsabilitatea sau să-i tragă pe părinți la răspundere dacă nu fac tot ce e nevoie pentru a le satisface. Societatea are nevoie, de asemenea, să genereze norme care să trateze vârsta adultă ca pe o realizare ce impune respect și semnalizează momentul în care nevoile unui adult devin în mod fundamental responsabilitatea lui. Dacă ne încurajăm copiii să se considere îndreptățiți să trăiască pe cheltuiala altcuiva, cât de surprinzător poate fi că încurajarea unor astfel de așteptări face mai mult rău decât bine?

## Bunăvoință elemenară

Dacă există un al patrulea lucru de care avem nevoie, ar putea fi să înfruntăm provocările vieții cu o bunăvoință elementară și astfel să încetăm să considerăm viața un joc cu sumă nulă. Când unii se descurcă mai bine ca alții, chiar dacă *toată lumea* își dublează speranța de viață, unii oameni insistă să vadă inegalitățile rămase ca dovadă că cineva câștigă pe spinarea altcuiva. Rawls spune: „Pare limpede că societatea n-ar trebui să facă maximul posibil pentru cei mai avantajați inițial“[22], dar interpretarea caritabilă a acestui pasaj este că Rawls se gândește doar la cazuri în care s-ar face maximul posibil pentru cei mai avantajați pe cheltuiala celor mai puțin avantajați. Să crezi că astfel de cazuri sunt *normale* înseamnă să gândești în termeni de sumă nulă.

A fi un bun vecin nu reprezintă un sacrificiu.

## Nu avem nevoie de perfecțiune

Concepția despre dreptate a unei societăți seamănă cu o șiră a spinării umană – un răspuns funcțional la o problemă care evoluează. Dacă proiectarea de spinări ar fi o problemă inginerească, am spune că șira spinării la om este suboptimală dintr-o perspectivă funcțională. Dacă am porni de la zero, am proiecta-o diferit. Dar nu pornim de la zero.

Chiar dacă am putea începe din nou de la zero, problema rezolvată prin reproiectarea noastră ar fi problema cu care ne confruntăm azi, nu cea cu care ne vom confrunta mâine. Dacă un proiect este optimal aici și acum, va *deveni* suboptimal. Dacă am fi proiectat coloane vertebrale adecvate problemei cu care s-au confruntat strămoșii noștri pe când trăiau în copaci, proiectul nostru ar fi suboptimal azi *chiar dacă* era optimal la acel moment. Uneori, cel mai bun lucru pe care-l putem face

22. Rawls 1999a, p. 88.

este să lăsăm normele imperfecte ale societății să evolueze odată cu problemele pe care le rezolvă. Într-adevăr, dacă soluția noastră la orice problemă care ne deranjează pe moment nu poate evolua odată cu problema, atunci n-a fost niciodată cine știe ce soluție.

În domeniul biologic, trăsăturile care fac ca o populație să fie mai bine adaptată la o nișă ecologică tind să dispară odată cu nișa. Trăsăturile care rezistă tind să fie cele care fac populațiile flexibile – capabile să găsească nișe noi pe măsură ce dispar cele vechi. Presupun că același lucru e adevărat în privința normelor dreptății dintr-o societate. Ideea nu este să avem o soluție perfectă la probleme de aici și acum, ci să ni se permită să ne ocupăm de ceea ce se petrece aici și acum fără a nutri așteptări care să ne împiedice să ne adaptăm la noi probleme și oportunități. (Imaginați-vă o lege potrivit căreia orice lucrător are dreptul să nu fie concediat, chiar dacă locul lui de muncă este să fabrice bice pentru trăsuri care nu mai au nici un scop. Într-o lume în care posibilitățile se schimbă necontenit, lucrătorii trebuie să evolueze în pas cu timpurile pentru a continua să aibă un scop autentic.[23])

Unele părți ale dreptății (terenul, nu harta) vor fi imuabile. De exemplu, dreptatea va avea mereu în vedere ce li se cuvine oamenilor. Și pentru că dreptatea va avea mereu în vedere ce li se cuvine oamenilor, nu va avea niciodată în vedere pedepsirea nevinovaților. Unele părți ale dreptății s-ar putea să nu fie incluse în concept în mod analitic și s-ar putea să nu fie imuabile, dar o teorie care le exclude va fi greu de crezut. Din câte îmi dau seama,

23. Părțile a II-a, a III-a, și a IV-a nu se concentrează pe aspectul dreptății ca soluție care evoluează odată cu problema, în parte fiindcă pe ele le-am scris primele. (Cartea asta a fost în lucru suficient de mult timp pentru a fi considerată un produs al evoluției. O problemă a cărților a căror scriere durează atât de mult este că autorii învață să vadă lucrurile în moduri pe care nu le-au anticipat când erau mai tineri. Dai pagina și vezi termeni fundamentali utilizați diferit, fiindcă cele două pagini au fost scrise la un interval de câțiva ani una de alta.)

dreptatea va avea mereu o legătură cu meritul, reciprocitatea, egalitatea și nevoile.[24]

## Concluzie

Am investigat șansele de succes ale unei teorii care nu-și propune să explice totul și care utilizează diverse instrumente pentru a explica ceea ce explică. Cineva ar putea la un moment dat să formuleze o mare teorie unificată a dreptății care răspunde tuturor întrebărilor posibile cu privire la dreptate. Nu dispun de o astfel de teorie și bănuiesc că natura dreptății, de concept-umbrelă, este astfel încât exclude o mare teorie unificată.

Am argumentat că dreptatea nu se reduce la un singur aspect și că elementele care o alcătuiesc nu se reduc nici ele, la rândul lor, la un singur aspect. Am spus că am putea evalua propuneri care vizează încercări de a face anumite instituții să opereze după anumite concepții ale dreptății, întrebându-ne ce se întâmplă atunci când astfel de concepții primesc o șansă. Nu cred că am putea cădea de acord cu privire la ce vrem să se întâmple și nici măcar cu privire la ce anume *s-a întâmplat* când i *s-a dat* o șansă unei concepții. Totuși, putem cădea de acord că stimularea prosperității mai degrabă decât a sărăciei e un plus, un plus suficient de important încât să trebuiască să investigăm cum funcționează în realitate instituțiile noastre, nu să ne mărginim doar la teorie.

---

24. Dacă normele dreptății evoluează și dacă analogia cu evoluția biologică este un indiciu demn de crezare, atunci varietatea rolurilor pe care le joacă normele dreptății ar putea fi la fel de bogată precum varietatea rolurilor jucate de organele din corpul omenesc. La cel mai general nivel, toate organele contribuie la aceeași funcție, respectiv reproducerea, și totuși joacă roluri diferite. Îi datorez această idee lui Matt Bedke.

# Partea a VI-a
# DREPTUL DE A DISTRIBUI

# 30. DATORII DE ORDIN INTELECTUAL

Programul cercetărilor filozofice contemporane privitoare la dreptate, inclusiv lucrarea de față, a fost stabilit în anii ’70 de John Rawls și Robert Nozick. Nozick a spus: „Filozofii politicii trebuie acum fie să lucreze în contextul teoriei lui Rawls, fie să explice de ce nu fac asta.“[1] Există un sâmbure de adevăr în acest compliment, dar când a venit vorba să explice de ce nu, nimeni n-a făcut mai multe decât Nozick.

Rawls a petrecut următoarele trei decenii răspunzându-i întâi lui Nozick, apoi unui val de critici venite din toate direcțiile. În parte din cauza acestui lucru, nici o expunere pe scurt nu poate cuprinde toate nuanțele teoriei evolutive a lui Rawls. O carte recentă despre liberalism semnată de Jon Mandle oferă o „trecere în revistă“ a lui Rawls care se întinde pe 133 de pagini, indicând ce sarcină ingrată și imposibilă este să încerci să-l rezumi pe Rawls în câteva paragrafe.[2] Cu toate acestea, după cum ar trebui să fie evident din părțile precedente ale cărții de față, reflecțiile mele teoretice reprezintă în parte un răspuns dat lui Rawls și Nozick, precum cea mai mare parte a reflecțiilor despre dreptate din zilele noastre, așa încât scopul părții a VI-a este să examineze modul în care au contribuit ei la modelarea tradiției în cadrul căreia se plasează această carte. Firește, înțelepciunea trecută pur și simplu de la o generație la următoarea, apoi repetată papagalicește, nu mai e înțelepciune. Astfel, îi tratez pe Rawls și pe Nozick așa cum au fost:

---

1. Nozick 1974, p. 183.
2. Mandle 2000.

gânditori cu idei importante, nu zei.[3] Fiecare generație trebuie să reînvețe și să reinventeze.

Capitolul 31 reconstruiește miezul intuitiv al teoriei lui Rawls. După cum explică capitolul 32, Nozick și-a dat seama că filozofii presupuseseră tacit că principiile dreptății trebuie să fie „structurate". În teoria istorică alternativă a lui Nozick, principiile rectificării joacă un rol proeminent. Capitolul 33 elaborează acest aspect. Capitolul 34 explorează clivajul dintre a fi arbitrar și a fi nedrept. Capitolul 35 pune întrebarea cum am putea reproiecta un experiment mental rawlsian dacă obiectivul nostru ar fi să articulăm o concepție a dreptății pur procedurală.

3. Îi datorez această idee lui Bill Edmundson.

# 31. RAWLS

TEZĂ: Stilul de a filozofa al lui Rawls – sentimentul lui cu privire la ce reprezintă un argument – nu se aseamănă cu al meu. Totuşi, Rawls a împins disciplina înainte. A contribuit la progresul ei.

## O alternativă la utilitarism

Potrivit lui Rawls, ar trebui să ne gândim la societate ca la o asociere cooperativă reciproc avantajoasă. Cooperarea ne dă posibilitatea tuturor să prosperăm, dar vrem fiecare o parte mai mare din roadele cooperării, aşadar cooperarea implică în mod necesar conflictul. O modalitate de a soluționa conflictul este de a distribui roadele în aşa fel încât să maximizăm utilitatea totală. Totuşi, această propunere eludează faptul că indivizii care intră în asocieri cooperative sunt persoane separate care contribuie la respectivele asocieri urmărindu-şi propriile speranțe şi visuri legitime. A nu le respecta proiectele şi contribuțiile separate e nedrept.[4] Ar putea fi nedreptatea fundamentală.

Variantele standard de utilitarism permit – ba chiar necesită – sacrificarea câtorva de dragul multora (sau viceversa, că veni vorba), când un astfel de act ar creşte utilitatea agregată. Însă Rawls spune că atunci când câştigul unei persoane reprezintă pierderea altcuiva, nu putem justifica transferurile doar asigurându-ne că persoanele câştigătoare câştigă mai mult decât pierd pierzătorii. Pentru Rawls, dreptatea seamănă mai puțin cu

4. Cât de separate sunt persoanele, mai exact? Presupune Rawls că persoanele sunt Robinsoni Crusoe autarhici, aşa cum susțin uneori comunitarienii şi feminiştii? Vezi Andrew Jason Cohen 1999.

rezultatul unui calcul utilitarist şi mai mult cu rezultatul unui proces de negociere. Negociatori raționali se întâlnesc pentru a negocia o structură instituțională care să le guverneze interacțiunile viitoare, înțelegând că nimeni nu e obligat să accepte mai puțin ca să prospere alții. Vor un sistem care promite să aducă beneficii tuturor – un sistem care nu sacrifică pe nimeni pentru binele comun.

Orice părere am avea despre teoria generală a lui Rawls, succesul lui Rawls în articularea unei probleme fundamentale (poate chiar a *problemei fundamentale*) a eticii utilitariste a reprezentat o contribuție reală, ca şi ideea lui potrivit căreia concepțiile dreptății trebuie să fie subordonate idealului reciprocității (*mutual* avantajos), mai degrabă decât unui imperativ utilitarist de a maximiza valoarea agregată.

## Dreptatea ca echitate

Rawls a vrut să modeleze dreptatea ca pe un tip de echitate. Multe categorii de lucruri pot fi echitabile. Evaluările pot fi echitabile sau nu. *Părțile* pot fi echitabile sau nu. Pentru a ilustra intuiția ce stă la baza teoriei lui Rawls, Christopher Wellman îşi imaginează că tu şi cu mine trebuie să împărțim o plăcintă. Plăcinta nu e în proprietatea nimănui, aşa încât singura întrebare este dacă putem cădea de acord cu privire la ce înseamnă părți echitabile. Părțile egale sunt intuitiv echitabile, dar care este procedura noastră de împărțire a plăcintei? Un răspuns: tai plăcinta în două felii. Tu alegi o felie. Eu primesc ce rămâne. După cum remarcă Wellman, puteai să iei cealaltă felie; eu aş fi putut să tai plăcinta altfel. De aceea rezultatul e echitabil: nu fiindcă părțile noastre sunt egale – s-ar putea să nu fie –, ci fiindcă nici unul din noi nu are de ce să se plângă.[5] Procesul e nepărtinitor, cu alte cuvinte, procesul e echitabil.

---

5. Wellman 2002, p. 66. Rawls consideră că „eu tai, tu alegi“ ilustrează „perfect“ dreptatea procedurală. „Esențialul este că există un standard

Observație: Dacă sunt un maximizator egoist, atunci obiectivul meu este să măresc cât mai mult cea mai mică parte, de vreme ce mi-o vei lăsa mie. Acum, tocmai când trăgeam concluzia că soluția este să tai plăcinta în părți egale, mă surprinzi cu revelația că ești cofetar. Nu știi neapărat să gătești de dragul meu, dar, fiindcă eu am cuțitul, ești de acord ca eu să-mi tai o felie din orice plăcintă suplimentară pe care o gătești tu, exprimându-ți astfel acordul ca eu să-ți tratez talentul ca și cum ar fi un bun comun, atât timp cât primești o răsplată decentă pentru contribuțiile tale. Așa că îți fac o ofertă. Dacă am o singură plăcintă de dimensiuni fixe, o tai în bucăți egale și primim fiecare jumătate. Însă, dacă începi să gătești și-mi dai de două ori mai multă plăcintă să tai, mă mulțumesc cu o treime din total. În acel caz, eu primesc două treimi; tu primești patru treimi. Amândoi ieșim în câștig. Dacă ești de acord, batem palma și inaugurăm societatea noastră ca asociere cooperativă.

Ca să rezum, inițial presupunem că avem dreptul la o parte egală din plăcintă, dar ne dăm seama că putem mări plăcinta încurajându-ne unul pe altul să muncim mai mult. Ne încurajăm unul pe altul răsplătind eforturile de a mări plăcinta: oferind

---

independent pentru a decide ce rezultat e drept și procedura care va conduce garantat la el. Destul de limpede, dreptatea procedurală perfectă e rară, dacă nu imposibilă, în cazuri de mare interes practic“ (1971, p. 85). Rawls pune în contrast „dreptatea procedurală perfectă“ cu cea „pură“. „O trăsătură distinctivă a dreptății procedurale pure este că procedura de a determina rezultatul drept *trebuie să fie dusă la îndeplinire în fapt*; fiindcă în aceste cazuri nu există *nici un criteriu independent* în raport cu care un rezultat definit să poată fi cunoscut ca drept“ (1971, p. 86, subl. mele). Aceste definiții lasă să se înțeleagă că teoria lui Rawls era o teoria a dreptății procedurale *perfecte* mai degrabă decât *pure*, și totuși Rawls spune: „Poziția inițială este definită în așa fel încât e o stare de lucruri în care orice înțelegere la care se ajunge este echitabilă […] Astfel, dreptatea ca echitate poate utiliza ideea dreptății procedurale pure încă de la început. E limpede atunci că poziția inițială e o situație pur ipotetică. Nimic asemănător nu e nevoie să se întâmple vreodată […]“ (1971, p. 120).

mai multă plăcintă celor care muncesc mai mult. În fapt, permitem inegalități dacă și când ne pun într-o situație mai avantajoasă. Numesc acest principiu principiul precursor.

> PRINCIPIUL PRECURSOR: Inegalitățile trebuie aranjate în avantajul tuturor celor afectați: toți trebuie să primească mai mult decât ar fi reprezentat o parte egală într-o formulă mai egalitară dar mai puțin productivă.[6]

Principiul precursor ne lasă însă cu o întrebare fără răspuns. Revenind la plăcintă, de ce am propus o împărțire o treime / două treimi? Puteam să ofer mai puțin. Ar fi fost ceva rău din partea mea? Ceea ce numesc principiu precursor este „în cel mai bun caz un principiu incomplet pentru ordonarea distribuțiilor"[7]. Ne spune că abaterile de la împărțirea în părți egale sunt drepte numai dacă avantajează pe toată lumea. Totuși, „există indefinit de multe moduri în care toți cei în cauză pot fi avantajați când aranjamentul inițial care presupune egalitatea este considerat punct de reper. Atunci cum să alegem între aceste

---

6. Rawls 1971, pp. 60, 62. În plus față de rolul jucat în argumentul lui Rawls, ca precursor logic al principiului diferenței, ceea ce numesc principiu precursor a fost și publicat mai înainte, apărând în scrierile lui Rawls încă în 1958. În mod uimitor, în prima formulare publicată a celor două principii, cel de-al doilea principiu nu este principiul diferenței! Este mai apropiat de ceea ce numesc eu principiul precursor. Iată pasajul în cauză: „concepția dreptății pe care vreau s-o dezvolt poate fi afirmată sub forma a două principii după cum urmează: primul, fiecare persoană care participă la o practică socială, sau este afectată de ea, are un drept egal la cea mai mare libertate compatibilă cu o libertate identică pentru toți ceilalți; și al doilea, inegalitățile sunt arbitrare, cu excepția cazului în care e rezonabilă așteptarea că vor funcționa în avantajul tuturor și numai dacă pozițiile și funcțiile cărora le sunt atașate, sau de pe urma cărora pot fi câștigate, sunt deschise tuturor".

Vezi articolul lui Rawls „Justice as Fairness" (1999b, p. 48; data primei publicări: 1958). De asemenea, „Constitutional Liberty and the Concept of Justice" (1999b, 76; data primei publicări: 1963).

7. John Rawls, „Distributive Justice" (1999b, p. 135; data primei publicări: 1967).

posibilități?“[8]. O teorie completă specifică modul în care se divid câștigurile.

Modalitatea de a completa principiul precursor aleasă de Rawls presupune selectarea unei poziții și maximizarea perspectivelor persoanelor aflate în acea poziție. Ce poziție ar trebui favorizată? Unii i-ar alege pe cofetari. Rawls însă îi alege pe cei mai puțin avantajați – grupul cu care viața a fost în alte privințe cel mai puțin darnică. În mare, mărim cât de mult posibil cea mai mică parte. Ajungem astfel la principiul diferenței.

> PRINCIPIUL DIFERENȚEI: Inegalitățile trebuie astfel aranjate, încât să-i avantajeze în cel mai înalt grad pe cei cei mai puțin avantajați.

## Clasa cel mai puțin avantajată

Cine sunt aceia care sunt cel mai puțin avantajați? În primul rând, Rawls spune că expresia nu se referă la persoanele individuale cel mai puțin avantajate, ci la clasa economică cel mai puțin avantajată. În al doilea rând, clasa se identifică după avuție și venit, nu recurgând la alte variabile socio-demografice.[9] În teoria lui Rawls, „cel mai puțin avantajat“ se referă în practică la reprezentanți tipici ai clasei cu venitul cel mai mic, nici mai mult, nici mai puțin.[10] Dezavantajele și nevoile lor nu sunt neobișnuite, ci se stipulează că se încadrează „în limitele normalului“[11].

De ce folosește Rawls un nume precum „cel mai puțin avantajați“ ca să se refere la oameni care nu sunt literalmente cel mai puțin avantajați? Rawls încearcă să facă o echilibristică dificilă. El vrea să articuleze un sens al dreptății care nu doar

---

8. Rawls 1971, p. 65.

9. Asta presupune că toți indivizii au drepturile elementare asigurate. De exemplu, nici o clasă nu e dezavantajată în virtutea faptului că e înrobită. Rawls 2001, 59n.

10. Rawls („Distributive Justice“, în 1999b, p. 139), (1971, p. 98), (2001, p. 59).

11. Rawls 1999a, p. 83.

întruchipează compasiune pentru cei mai puțin norocoși, dar care întruchipează de asemenea și un ideal al reciprocității care distinge teoria lui de utilitarism. (Adică nu vrea să spună doar că utilitarismul acordă prea puțină importanță celor mai puțin avantajați dintre noi, ci și că acordă importanță din motive greșite.) „Prima problemă a dreptății ține de relațiile dintre cei care în viața de zi cu zi sunt participanți deplini și activi în societate.“[12] Din acest motiv, Rawls imaginează o situație în care nu există o clasă de care celelalte clase să nu aibă nevoie. „Ideea intuitivă este că, de vreme ce bunăstarea fiecăruia depinde de o formulă de cooperare fără de care nimeni n-ar putea avea o viață satisfăcătoare, diviziunea avantajelor ar trebui să fie de așa natură încât să atragă cooperarea liberă a tuturor celor care iau parte la ea, inclusiv a celor mai puțin bine situați.“[13] Cei care sunt cel mai puțin avantajați, așa cum îi definește Rawls, sunt *lucrătorii* cel mai puțin avantajați, nu *oamenii* cel mai puțin avantajați. Ei revendică o parte din produsul social întrucât contribuie la el, nu fiindcă au nevoie de el. „Cel mai puțin avantajați nu sunt, dacă totul merge bine, nenorociții și ghinioniștii – cărora le sunt destinate caritatea și compasiunea noastră, nemaivorbind de milă –, ci aceia cărora le datorăm reciprocitatea.“[14]

## Presiunile angajamentului

Este clasa cel mai puțin avantajată singura care contează? La prima vedere, principiul diferenței spune că (împrumutând exemplul dat de Rawls), dacă putem îmbunătăți condiția materială a celor mai puțin avantajați cu un singur cent, trebuie să procedăm așa chiar dacă pe ceilalți i-ar costa un miliard de dolari. Eufemistic

12. Rawls 1999a, p. 84.
13. Rawls 1971, p. 15.
14. Rawls 2001, p. 139. Vezi și Stark 2004.

vorbind, asta „pare ceva extraordinar“[15]. Cu toate astea, spune Rawls, „principiul diferenței nu este destinat să fie aplicat unor astfel de eventualități abstracte“[16]. Aplicabilitatea principiului n-are însă nici o legătură cu cât de abstractă este posibilitatea. Că veni vorba, aplicabilitatea principiului n-are nici o legătură cu *intenția* lui Rawls de a-l aplica sau nu. Să presupunem că Joe spune: „Nu există nici un număr prim de două cifre.“ Jane întreabă: „Cum rămâne cu 11?“ Joe răspunde: „Principiul nu este destinat să fie aplicat unor astfel de eventualități abstracte.“ Evident, Joe trebuie să găsească un răspuns mai bun. E și cazul lui Rawls, dar avem la îndemână răspunsuri mai bune.

În primul rând, Rawls n-a avut intenția să impună „presiuni ale angajamentului“[17] excesive. Nu trebuie să cerem atât de mult încât să facem conformarea improbabilă. Rawls se gândește în principal aici la clasa cel mai puțin avantajată, dar e vital ca sistemul să nu ceară prea mult de la cei ale căror contribuții sunt cele mai vitale. A-i presa într-atât încât să emigreze – fiindcă le-am luat un miliard, sau fiindcă la cei mai puțin avantajați a ajuns doar un cent – ar fi un lucru rău pentru toată lumea, inclusiv pentru cei mai puțin avantajați.

În al doilea rând, deși principiul se poate aplica în multe eventualități „abstracte“, nu se aplică redistribuției în cazuri individuale. Principiul diferenței se aplică numai când se alege structura de bază a societății. Este această restricție a domeniului de aplicabilitate ad-hoc, așa cum spun deseori criticii lui Rawls? Nu! De ce nu? Fiindcă aplicarea principiului la fiecare decizie, ca și

15. Rawls 1971, p. 157.

16. Rawls 1971, p. 157. Rawls oferă două răspunsuri suplimentare. Primul este că principiul diferenței e prohibit de la aplicarea în astfel de cazuri de principii ale dreptății anterioare lexicografic. Al doilea, că problema tinde să nu apară în practică fiindcă „într-o economie competitivă (cu sau fără proprietate privată) cu un sistem de clase deschis, inegalitățile excesive nu vor constitui o regulă […]. Marile disparități nu se vor menține mult timp“ (1971, p. 86).

17. Rawls 2001, p. 104.

cum Joe ar trebui să nu câştige sau să cheltuie vreun dolar până nu dovedeşte că acţionează în beneficiul maximal al celor mai puţin avantajaţi, ar paraliza economia, făcând rău tuturor, inclusiv celor mai puţin avantajaţi. Principiul diferenţei elimină din ecuaţie instituţiile care acţionează în detrimentul celor mai puţin avantajaţi, inclusiv cele care *aplică principiul diferenţei* cu exces de zel în detrimentul clasei cel mai puţin avantajate. Această constrângere nu are nimic ad-hoc. Ea derivă direct din însuşi principiul diferenţei.

## Vălul ignoranţei

Principiile centrale ale teoriei lui Rawls sunt următoarele:

> 1. Fiecare persoană este îndreptăţită în aceeaşi măsură la cea mai cuprinzătoare sferă de libertate compatibilă cu o libertate similară pentru toţi.
> 2. Inegalităţile sociale şi economice trebuie aranjate astfel încât să fie (a) în beneficiul maximal al celor mai puţin avantajaţi şi (b) ataşate unor funcţii şi poziţii deschise tuturor în condiţiile egalităţii de şanse.[18]

Rawls spune că primul principiu are întâietate, unde întâietate „înseamnă că libertatea poate fi restrânsă numai de dragul libertăţii înseşi“[19]. S-a discutat relativ puţin despre primul principiu şi puţini îl contestă.[20] Al doilea principiu a stârnit controverse, în special partea (a), cunoscută sub numele de principiu al diferenţei.

E uşor să-ţi închipui lucrători *calificaţi* care contestă principiul diferenţei, spunând: „Ne imaginaţi negociind condiţii ale

---

18. Rawls 1971, p. 302. Rawls adaugă uneori părţii (a) restricţia că principiul diferenţei trebuie să fie compatibil cu un principiu al economisirii drepte.

19. Rawls 1971, p. 244.

20. Într-un pasaj care a trecut aproape neobservat, Rawls retractează ideea potrivit căreia primul său principiu are prioritate „lexicografică“: „Deşi pare limpede că, în general, o ordine lexicografică nu poate fi corectă în sens strict, ar putea fi o aproximare lămuritoare în anumite condiţii speciale, însă semnificative“ (1971, p. 45). Rawls retractează de asemenea afirmaţia că primul principiu necesită literalmente un sistem al libertăţii

cooperării, după care concludeți că *echitatea* presupune ca altcineva să primească maximul posibil? Nu v-am cerut niciodată să ne considerați Robinsoni Crusoe autarhici, numai să fiți de acord că faptul că am crescut în societatea «voastră» nu afectează statutul nostru de persoane separate și în sine nu vă dă nici un temei să revendicați competențele pe care le punem pe masă."

Rawls are în esență două replici. În primul rând, argumentează el, lucrătorii calificați greșesc când se consideră simple mijloace pentru scopurile celor mai puțin avantajați. Lucrătorii fac această greșeală dacă își imaginează că setul lor de competențe face parte din esența lor, mai degrabă decât că e un accident care li s-a întâmplat. Dacă lucrătorii calificați se vor reimagina sub formă de câștigători fără nici un merit ai loteriei genetice și sociale, vor vedea în distribuția competențelor un bun comun. Nu vor mai considera că ei ca indivizi aduc ceva la masă, în afară de interesele fiecăruia.

În al doilea rând, spune Rawls, lucrătorii calificați nu s-ar plânge dacă ar putea vedea în principiul diferenței rezultatul unor opțiuni proprii în cadrul unei negocieri echitabile. Ce ar fi echitabil? Să presupunem că Jane evaluează distribuții alternative din spatele unui *văl al ignoranței*, fără a ști ce poziție ocupă în distribuție. Dacă Jane nu are idee dacă e muncitoare necalificată sau manager de nivel intermediar, nu va încerca să-i favorizeze pe manageri. Va căuta o variantă care e bună pentru toată lumea.[21]

---

„celei mai cuprinzătoare", mergând până acolo încât spune: „nici o prioritate nu i se acordă libertății ca atare, ca și cum exersarea a ceva numit «libertate» ar avea o valoare preeminentă […]" Vezi Rawls 1996, p. 291. Vezi și Rawls 2001, p. 42. Pentru o critică a retragerii de către Rawls a formulării originale maximaliste, vezi Loren Lomasky 2005.

21. Într-un eseu ulterior, Rawls recurge la o abordare diferită, spunând că experimentul mental contractualist a fost un instrument euristic dispensabil, menit să ilustreze cum ar fi (în termeni kantieni) să ne „dezbrăcăm" de caracteristicile fenomenale contingente și să facem alegerea

## Categoria „cei mai puțin avantajați“ nu este rigidă

Am spus că, dacă Jane n-are idee dacă e muncitoare sau manager, nu va încerca să favorizeze managerii. Va căuta o variantă bună pentru toată lumea. Atunci de ce ar alege Jane principiul diferenței, care pare să-i favorizeze pe lucrători, cu excepția cazului în care Jane știe că e muncitoare? Opiniile specialiștilor în Rawls sunt împărțite în privința răspunsului la această întrebare.[22]

Un motiv de a considera principiul diferenței mai puțin părtinitor față de un grup dat decât ar putea părea la prima vedere este însă faptul că „cei mai puțin avantajați“ reprezintă o categorie fluidă. Dacă Joe pornește de la nivelul celor mai puțin avantajați, după care un sistem care funcționează în beneficiul lui îl propulsează într-un final într-o poziție mai bună decât Jane, punct în care sistemul își întoarce atenția către Jane, făcând tot ce poate pentru ea până ce Jane va ajunge într-o situație suficient de prosperă pentru a lăsa să vină rândul altcuiva ș.a.m.d.

Problemă: există într-adevăr această fluiditate? Da, sau cel puțin ar exista într-o societate care satisface principiul diferenței al lui Rawls. Când scria Karl Marx, la mijlocul secolului al XIX-lea, Europa era împărțită în clase sociale mai degrabă rigide, definite de obârșie. Când a început Rawls să scrie, în anii ’50, marxismul era încă influent printre intelectuali, iar marxiștii tindeau să

---

ca euri numenale pure. De vreme ce eurile noastre numenale sunt identice – simple manifestări ale esenței raționalității – negocierea e superfluă și vălul ignoranței modelează acum modul în care ar alege un singur eu numenal. Această poziție evită problemele asociate cu negocierea ipotetică, dar abandonează grija contractualistă de a include în fundamentul teoriei respectul pentru separarea persoanelor. Vezi John Rawls, „Kantian Constructivism in Moral Theory“ (1999b, data primei publicări: 1980).

22. Mulți cititori au dificultăți în a considera principiul diferenței echitabil, sau ca opțiune a unui agent rațional. John Harsanyi (1955), pe care unii îl consideră inventatorul experimentului mental al vălului ignoranței, credea că alegerea rațională din spatele unui văl ar fi un principiu utilitarist.

vorbească de parcă nu s-ar fi schimbat nimic. Dacă am trăi într-o societate rigidă împărțită în caste, unde fiii de muncitori necalificați ar fi destinați să devină tot muncitori necalificați (iar surorile lor, soții de muncitori necalificați), atunci cea mai bună soluție pentru ei ar fi fixarea unui salariu minim pe economie cât de mare posibil, fără a merge până acolo încât să facă angajarea lor neprofitabilă.

Acum, să presupunem că un muncitor are o alternativă: să emigreze într-o societate fluidă în care munca necalificată se plătește mai puțin decât maximul posibil, dar unde fiii și fiicele lui pot merge la facultate și pot fi mobili pe verticală. Rămâne sau pleacă? Ar trebui să influențeze ce vor oamenii săraci de la viață reflecția noastră cu privire la ce este în beneficiul lor?

Iată o caracteristică interesantă a societății mai fluide: clasele care obțin un venit mai mare pot fi alcătuite în mare parte din oameni care au fost odată (sau ai căror părinți au fost) ei înșiși muncitori necalificați. În consecință, clasele care obțin venituri mari pot fi alcătuite în mare parte din oameni avantajați fiindcă au crescut într-o lume în care oamenii născuți săraci – cum au fost și ei – au avut șansa să urce pe scara socială.

Într-o societate în care există mobilitate pe verticală, va exista mereu o mare diferență între muncitorii necalificați care au ce le trebuie pentru a-și îmbunătăți situația și muncitorii necalificați care, din cine știe ce motiv, nu au. Observați însă că diferența e mare *numai* în societățile în care există mobilitate pe verticală. În spatele vălului ignoranței, nu am ales încă să creăm o societate mobilă pe verticală; într-un cadru rawlsian, aceste subgrupuri au perspective similiare *până hotărâm altceva*. În spatele vălului, noi hotărâm dacă tinerii talentați ar trebui să nu fie împiedicați de accidente precum sexul sau clasa socială în care s-au născut.

Rawls nu avea în minte această fluiditate. Rawls nu se gândea la o lume în care Joe din clasa muncitoare poate dobândi competențe care-l vor face mai bogat ulterior. Însă, dacă acea

lume fluidă este cea mai bună pentru Joe, atunci Rawls are dreptate: ceea ce dă roade în cazul lui Joe dă roade pentru fiecare clasă socială, fiindcă în acea lume, clasele care obțin venituri mai mari vor conține grupuri numeroase de oameni care au pornit (sau ai căror părinți au pornit) la fel ca Joe și au profitat la maximum de oportunitatea pe care au avut-o. Dacă mobilitatea veniturilor lucrează în beneficiul tinerilor care câștigă mai puțin, atunci la fel *a lucrat* în beneficiul oamenilor mai în vârstă care au avut ei înșiși salarii mici la un moment dat, după care au urcat pe scara socială. (Criticii lui Nozick vor să-l portretizeze ca pe un apărător al bogaților, dar în mintea lui, Nozick, el însuși născut sărac, apăra legitimitatea visului la o viață mai bună al unei persoane sărace.)

Totul se reduce la o întrebare: reprezintă echitatea și siguranța financiară același lucru? Dacă nu, principiul diferenței se referă la echitate sau la siguranța financiară? Să presupunem că răspunsul e că se referă la echitate. În acest caz, dacă ne întrebăm ce structură de bază este cea mai bună pentru cei mai puțin avantajați, s-ar putea să fie cea care garantează cel mai mare salariu minim posibil. Sau cel mai bun sistem ar putea, fără să garanteze mare lucru, să le ofere oamenilor cea mai bună șansă de a-și îmbunătăți competențele și, în consecință, de a câștiga mai mult decât ar câștiga într-un sistem cu salarii minime mai mari, dar cu o mobilitate pe verticală mai redusă. Experiența ne spune care e cea mai bună variantă mai degrabă decât teoria. Ceea ce ne spune teoria, în viziunea lui Rawls, este că rezultatul pe care trebuie să-l avem în vedere atunci când evaluăm societăți este îmbunătățirea situației celor mai puțin avantajați.

La final, trebuie să spunem ceva și în favoarea insistenței lui Rawls cum că ar trebui să vorbim despre clase sociale, nu despre indivizi. Există un clișeu: fluxul ridică toate ambarcațiunile. Aceste clișeu, după cum Rawls știa, nu este adevărat sută la sută, dar în societățile bune este aproximativ adevărat. Rawls și-a dat seama că oamenii ar scăpa prin crăpături chiar și în sistemul pe care îl

susține el. Fluxul nu va ridica literalmente fiecare persoană, dar instituțiile bune pot și chiar adeveresc propoziția că fluxul ridică toate *clasele* de venit. (Însă chiar și asta e greu de garantat. Rawls e realist când spune că, până și în sistemul său favorit, putem doar să „sperăm că o clasă defavorizată nu va exista; sau, dacă există o astfel de clasă puțin numeroasă, că ea este rezultatul unor condiții sociale pe care nu știm să le schimbăm“[23].) Chiar și clasa cel mai puțin avantajată are parte de fluxul beneficiilor din domeniul medical (speranța de viață, apă potabilă, imunizări) și care țin de bunăstare (electricitate, pantofi), create de cooperare. Dacă totul decurge bine, adică dacă e satisfăcut principiul diferenței al lui Rawls (sau precursorul său), atunci clase sociale întregi nu vor fi lăsate în urmă de fluxul creat de oameni atunci când contribuie cu talentele proprii la asocieri cooperative într-o societate liberă.

N-am considerat principiul diferenței un principiu al distribuirii. Cititorii îl interpretează deseori așa, dar Rawls însuși a intenționat să evalueze structuri de bază în funcție de cât de bine ajung să trăiască oamenii cel mai puțin avantajați. Potrivit celei mai canonice lecturi a lui Rawls, dacă oamenii cel mai puțin avantajați (în mod sistematic) o duc mai bine în sistemul X decât în sistemul Y, atunci sistemul X este mai drept în lumina principiului diferenței. Asta se întâmplă chiar dacă statul din X nu face nici o promisiune oficială, în timp ce statul din Y promite în mod oficial luna de pe cer.

Ni-l putem închipui pe Rawls spunând că Y e drept doar dacă statul său se dedică în mod oficial satisfacerii principiilor lui Rawls.[24] Dar această afirmație ar fi infirmată de același argument cu ajutorul căruia Rawls infirmă egalitarismul strict: anume, dacă X ar fi mai bun pentru toată lumea, agenții rațional l-ar

23. Rawls 2001, p. 140.

24. Rawls a fost cât pe ce să spună asta în 2001, pp. 137, 162. Vezi și Brennan 2004.

alege în detrimentul lui Y indiferent dacă sistemul X e mai puțin egalitar, promite mai puține sau are alt obiectiv declarat.

### Trebuie să aibă prioritate principiul maximei libertăți egale?

Mulți dintre cei care-l resping pe Rawls o fac pe baza faptului că (după părerea lor) teoria lui Rawls lasă prea puțin loc pentru întâietatea libertății. De asemenea, cei care se declară de acord cu Rawls tind să sară peste primul lui principiu. Iată totuși un motiv pentru a lua în serios ideea potrivit căreia primul principiu al lui Rawls are într-adevăr întâietate și libertățile nu trebuie sacrificate nici măcar de dragul oamenilor cel mai puțin avantajați. Să presupunem că am descoperi că legislația Jim Crow aduce beneficii maximale celor mai puțin avantajați.[25] Un astfel de rezultat ar face greu de crezut principiul diferenței, cel puțin în eventualitatea în care teoria noastră s-ar baza pe principiul diferenței pentru a răspunde la astfel de întrebări. Dar ce-ar fi dacă teoria noastră s-ar baza în loc de asta pe un principiu al maximei libertăți egale pentru toți? Potrivit acestei teorii – adică potrivit teoriei lui Rawls – primul principiu exclude de la bun început legislația Jim Crow. Potrivit teoriei lui Rawls, *nu contează* dacă astfel de legi satisfac principiul diferenței. Iar *acesta* pare rezultatul corect.

În adevărata teorie a lui Rawls, libertatea are întâietate. Mai mult, a da întâietate principiului diferenței le-ar face rău oamenilor

25. „Jim Crow“ denumește legislația din statele din Sud menită să asigure segregarea rasială. Astfel, de pildă, secțiunea 369 din Ordonanța pentru Segregare Rasială din Birmingham sună așa: „Este ilegal să deții un restaurat sau orice alt loc unde se servește mâncare în oraș, în care oamenii de rasă albă și neagră să fie serviți în aceeași sală, cu excepția cazului în care persoanele de rasă albă, respectiv neagră sunt în fapt separate de un perete care se ridică cel puțin 2,10 m sau mai mult de la podea, și numai dacă fiecare compartiment este dotat cu intrare separată din stradă.“ (Sursă: prin curtoazia Institutului pentru Drepturi Civile din Birmingham.)

cel mai puțin avantajați. *Nu* este în interesul lor ca libertatea lor să fie în mâinile celor favorizați din punct de vedere politic – genul de legiuitori care au adoptat legile Jim Crow. Cei mai puțin avantajați trebuie să poată avea încredere că libertatea lor nu este o minge de fotbal politic, că nu este sacrificabilă de legiuitori care urmăresc scopuri paternaliste (de exemplu, medicamente compensate) care în practică par mereu mai urgente și mai concrete decât idealurile libertății.[26]

În teoria lui Rawls, principiul diferenței nu dictează cât de multă libertate ar trebui să avem. E invers: un angajament față de libertatea egală maximă dictează latitudinea pe care o au legiuitorii de a modela structura de bază în beneficiul maximal al celor mai puțin avantajați. Într-o lume politică în care cele mai bune planuri o iau razna mai des decât au succes, așa și trebuie să fie, mai ales din perspectiva celor mai vulnerabili. Din nou, oricât de critici am fi la adresa teoriei generale a lui Rawls, aceasta este o realizare indubitabilă. Sau o constelație de realizări: (a) ideea că societatea în cea mai bună întrupare a ei este o asociere cooperativă în vederea avantajelor reciproce, (b) ideea că nici o clasă de ambarcațiuni n-ar trebui lăsată în urmă de fluxul avuției într-o economie modernă, nici măcar cea mai puțin avantajată clasă și (c) libertatea este o precondiție a existenței unui flux, în special genul de flux care ridică *toate* clasele sociale.

## Articularea unui consens

Înainte să examinăm răspunsul dat de Nozick lui Rawls, ar trebui să repetăm că cei mai fideli discipoli ai lui Rawls sunt în dezacord, uneori feroce, cu privire la modul în care Rawls trebuie interpretat și apărat cel mai bine. Sunt sute de teorii cu

26. Rawls spune: „Într-o societate dreaptă, libertățile asociate cetățeniei egale se consideră fixate; drepturile asigurate prin intermediul dreptății nu fac obiectul negocierii politice“ (1971, p. 4).

privire la cum ar trebui îmbinate argumentele lui Rawls și la care anume ar trebui să se renunțe, astfel încât ceea ce rămâne să fie un întreg consistent. Pe măsură ce au trecut anii, Rawls a ajuns să-și considere opera nu o dovadă că cele două principii ale sale sunt adevărate, ci mai degrabă o modalitate de a articula credințe pe care le considera implicite în democrațiile occidentale contemporane.[27]

Mulți dintre discipolii lui Rawls au fost afectați de această repliere în aparență colosală. Totuși, interpretarea mai târzie a lui Rawls a fost exactă. Rawls ne-a oferit o viziune, o viziune grandioasă, chiar dacă n-a putut rezista criticii pe post de argument deductiv, așa cum își doreau unii. Rawls spunea că, în pofida deosebirilor care există între perspectivele noastre morale cuprinzătoare, există un consens implicit în modul în care trăim laolaltă în democrațiile occidentale.

În consecință, sarcina noastră nu e să stăruim asupra detaliilor, ci să reflectăm la măsura în care împărtășim această viziune grandioasă: (a) libertatea are întâietate și (în împrejurări normale) nu trebuie sacrificată pentru nimic; (b) judecăm o societate punând întrebarea dacă e bună pentru noi toți, dacă e cu adevărat un tărâm al oportunităților și uitându-ne la calitatea vieții care poate fi dobândită de membrii ei neprivilegiați; în sfârșit, (c) credem că asta am alege, dacă am alege imparțial. Cea mai luminoasă, mai esențială și indubitabilă teză a lui Rawls este că o societate liberă nu este un joc cu sumă nulă. Este o asociere cooperativă reciproc avantajoasă. De aceea, când au de ales, oamenii aleg aproape mereu să trăiască laolaltă: le e mai bine așa. Nozick este critic la adresa lui Rawls, așa cum sunt și eu, așa cum sunt majoritatea celor care au scris despre Rawls. Dar, în cele din urmă, nu e ceva fundamental corect (ba chiar minunat) în acea viziune grandioasă?

---

27. Această perspectivă e dezvoltată în „Justice as Fairness: Political, Not Metaphysical“ (Rawls 1999b; data primei publicări: 1985).

## Dileme

1. Tocmai am descris drept „luminoasă și indubitabilă“ teza lui Rawls potrivit căreia societatea nu e un joc cu sumă nulă. Atunci, de ce consideră atât de mulți oameni că o parte atât de mare a vieții este un joc cu sumă nulă? Cum ați explica voi mentalitatea de sumă nulă?[28]
2. Dacă universitatea voastră se confruntă cu o scădere de buget, cum ar trebui să alocați resursele deficitare? Ar trebui să protejați centrele de excelență existente, tăind bugetele departamentelor mai slabe? Sau ar trebui ca procesul de alocare a bugetului să aibă în vedere beneficiul maximal al celui mai slab departament (orice ar însemna asta în practică)? De ce? Este structura de bază a unei universități diferită într-un mod relevant de cea a unei societăți?
3. Imaginați-vă că negociatorii contractului din poziția inițială ajung la un impas și cad de acord să-și soluționeze problema dând cu banul. Să presupunem că vrem să proiectăm experimentul mental astfel încât să obținem o concluzie dorită, anume că negociatorii aleg principiul X, așa că ne imaginăm că rezultatul aruncării banului este X. Justifică acest experiment mental principiul X? Firește că nu, dar de ce nu? Rezultatul nu este inechitabil din punct de vedere procedural, așadar care este problema?[29] Ce trebuie să adaugăm argumentului pentru ca acesta să înceapă să reprezinte un motiv de a crede că X este un principiu al dreptății?

---

28. Iată un răspuns: oamenii dau importanță *părților* din venit. Părțile din venit însumează 100%. Nu crește nici o parte dacă nu scade partea altcuiva. Și nu există un progres generalizat. Suma tuturor părților nu depășește niciodată 100%, astfel încât aparența stagnării este garantată.

29. Explic în Schmidtz 1990a de ce problema argumentelor bazate pe consimțământul ipotetic se înrăutățește pe măsură ce încercăm să le facem să conveargă asupra unor concluzii determinate.

4. Ar trebui să fie reprezentate animalele în poziția inițială? Dacă negociatorii n-ar ști ce animal vor reprezenta, ar hotărî ei să aranjeze inegalitățile în avantajul maximal al celei mai puțin avantajate clase de animale? Dacă am vrea, am putea proiecta poziția inițială, astfel încât să ne convingem că negociatorii raționali ar hotărî așa. Ne-ar oferi asta un motiv de a considera acest principiu un principiu al dreptății? Dacă nu, de ce nu?

# 32. NOZICK

TEZĂ: Ceea ce numește Nozick principii *ale momentului curent* prezintă o problemă majoră; totuși, nu toate principiile *structurate* sunt principii ale momentului curent.

## Istorie și structură

Nozick a făcut distincția între principiile istorice și principiile structurate ale dreptății. Distincția e simplă la prima vedere, dar până la finalul discuției lui Nozick, cele două categorii devin cel puțin trei, poate patru, și nu foarte ușor de separat. Unele dintre afirmațiile lui Nozick sunt greu de interpretat, dar ceea ce urmează este în mare intenția lui Nozick.[30]

Principiile *momentului curent* evaluează o distribuție la un moment dat. Luăm în calcul un șir de rezultate. Nu contează cui îi corespund aceste rezultate. De exemplu, potrivit unui principiu al momentului curent egalitarist, dacă rezultatele sunt inegale, nu avem nevoie să știm mai mult pentru a ști că situația e nedreaptă. Nu avem nevoie să știm cine ce rezultat obține, sau cum l-a obținut. Istoria nu contează deloc.

Principiile *stării finale* spun ceva similar, numai că fără să stipuleze că rezultatele sunt momente curente. Așadar, de exemplu, un principiu egalitarist al stării finale ne-ar putea cere să ne luăm în calcul veniturile obținute pe timpul vieții; dacă aceste venituri sunt inegale, asta e tot ce avem nevoie să știm. Diferența

30. Îi mulțumesc lui Richard Arneson pentru că mi-a sugerat cum să trasez distincțiile. Am dat curs sugestiei într-o anumită măsură, dar nu suficient încât să-l fac responsabil de rezultat.

dintre principiile momentului curent și principiile stării finale este următoarea. Să presupunem (ca în capitolul 22) că familia Smith și familia Jones au aceleași slujbe la aceeași fabrică, dar membrii familiei Jones sunt cu trei ani mai în vârstă, au început să lucreze cu trei ani mai devreme și primesc încontinuu măriri de salariu pe criteriul vechimii, măriri de care familia Smith nu va avea parte timp de încă trei ani. Salariile nu sunt egale în nici un moment, însă venitul obținut pe timpul vieții se egalizează. În conformitate cu un principiu egalitarist al momentului curent, avem de-a face cu o nedreptate, însă un principiu al stării finale poate privi dincolo de momentele curente pentru a conchide că egalitatea pe care o presupune dreptatea va fi înfăptuită.

Principiile *structurate* le includ pe ambele de mai sus ca subclase sau exemple, dar în cadrul clasei mai cuprinzătoare se găsesc structuri care nu sunt nici momente curente, nici stări finale. „Plată egală la muncă egală“ e un exemplu de principiu egalitarist care e structurat, dar nu e nici al stării finale, nici al momentului curent; el prescrie cu ce anume ar trebui să *corespundă* rezultatele, în acest caz calitatea și/sau cantitatea de muncă, dar nu prescrie egalitatea rezultatelor.

Principiile *istorice* spun că ceea ce contează este procesul prin care se obțin rezultatele. Principiile istorice sunt complexe fiindcă, lăsând la o parte contrastul intenționat de Nozick, principiile structurate pot include un element istoric și viceversa. „Plată egală la muncă egală“ este atât structurat, cât și istoric; adică prescrie rezultate care corespund unei structuri a activității oamenilor.

## O problemă cu structurile

Nozick clasifică principiul diferenței al lui Rawls în categoria principiilor structurate, dar nu istorice (prescrie o distribuție în timp care nu acordă importanță cui a produs bunurile distribuite). În contrast, ceea ce numește Nozick *teorie a îndreptățirii* (discutată în secțiunea următoare) este o teorie istorică, dar nu structurată.

Problema principiilor structurate este că, în cuvintele lui Nozick, libertatea dă peste cap structurile. „Nici un principiu al stării finale sau principiu structurat al dreptății distributive nu poate fi aplicat continuu fără a se interveni continuu în viețile oamenilor.“[31] Pentru a ilustra asta, Nozick vă cere să vă imaginați că societatea realizează o structură perfect dreaptă în lumina oricărui principiu ați prefera. Apoi cineva îi oferă lui Wilt Chamberlain un dolar pentru privilegiul de a-l urmări când joacă baschet.[32] Până ne dumirim noi, mii de oameni îi dau lui Wilt câte un dolar fiecare, de fiecare dată când Wilt joacă. Wilt se îmbogățește. Distribuția nu mai este egală și nimeni nu se plânge. Mai mult, toți semănăm puțin cu Wilt. De fiecare dată când câștigăm un dolar sau cheltuim unul, schimbăm structura. Întrebarea lui Nozick: dacă dreptatea e o structură, realizabilă la un moment dat, ce se întâmplă dacă realizezi dreptatea perfectă? Trebuie apoi să interzici totul – gata cu orice consum suplimentar, gata cu creația, comerțul, ba chiar și cu *donațiile* – ca să nu fie dată peste cap structura perfectă? Observație: Nozick nici nu argumentează, nici nu presupune că oamenii pot face ce vor cu proprietatea lor. Teza lui Nozick este că, dacă oamenii au voie să facă *ceva*, *orice* – chiar dacă singurul lucru pe care sunt liberi să-l facă este să dea un dolar unei persoane care-i distrează –, atunci chiar și acea libertate minimală va da peste cap structura, în timp.[33] E o greșeală, conchide Nozick, să credem că principiile stării finale le oferă oamenilor același lucru ca principiile

31. Nozick 1974, p. 163 (pentru ediția în limba română, vezi Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, ed. cit., p. 212 – *n.t.*).

32. Nozick 1974, pp. 161–164. Wilt Chamberlain era jucătorul de baschet dominant în epocă, înscriind odată (în 1962) o sută de puncte într-un singur meci. Pentru ediția în limba română, vezi Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, ed. cit., pp. 209–212. (*N. t.*)

33. Nozick 1974, pp. 161-4. Vezi și Feser 2004, p. 71 (pentru ediția în limba română, vezi Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, ed. cit., pp. 209–212.

îndreptățirii, numai că mai bine distribuit. Principiile îndreptățirii recunosc domenii ale alegerii pe care principiile stării finale nu le pot recunoaște. Nici una dintre resursele guvernate de principii ale stării finale n-ar putea fi vreodată la dispoziția vreunei persoane (nici chiar a unei întregi națiuni).[34]

Deși Nozick are dreptate când identifică o problemă uriașă a principiilor momentului curent, nu toate principiile structurate sunt norme pentru momente curente. Sunt pasaje în care Nozick pare să presupună că, atunci când argumentează contra principiilor stării finale sau ale momentului curent, subminează principiile structurate în general. Nu este așa. Nu toate principiile structurate sunt la fel și nu toate necesită intervenții majore. Nozick are dreptate când spune că, dacă ne concentrăm asupra momentelor curente, atunci ne concentrăm asupra momentelor izolate și luăm prea în serios momentele, când ceea ce contează nu e structura posesiunilor la un moment dat, ci structura modului în care oamenii se tratează unii pe alții de-a lungul timpului. Chiar și

34. Nozick 1974, p. 167 (pentru ediția în limba română, vezi Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, ed. cit., p. 216 – *n.t.*). Replica lui Rawls: „Obiecția potrivit căreia principiul diferenței implică corecții continue ale distribuțiilor particulare și o intervenție capricioasă în tranzacțiile private este rezultatul unei neînțelegeri.“ Pe pagina următoare, Rawls clarifică ce-a vrut să spună: „Chiar dacă toată lumea acționează în spiritul echității, așa cum este ea definită de reguli ce pot fi, rezonabil și practic, impuse indivizilor, rezultatul unei multitudini de tranzacții separate va submina la un moment dat dreptatea de fundal. Acest fapt e evident odată ce considerăm societatea, așa cum suntem obligați, ca implicând cooperarea de-a lungul mai multor generații. Astfel, chiar și într-o societate bine ordonată, ajustări ale structurii de bază sunt mereu necesare“ (1996, pp. 283–284). Clarificarea nu prea ne lasă să vedem exact ce anume n-a înțeles Nozick. (Îi mulțumesc lui Tom Palmer pentru această idee.) În orice caz, o provocare pe drumul construirii unei democrații constituționale este limitarea „ajustărilor necesare“ care le semnalizează cetățenilor că venitul lor reprezintă mingea de fotbal a politicienilor și că, în măsura în care se întâmplă asta, sunt guvernați de oameni, nu de legi.

libertățile minore dau peste cap în mod necesar structura unui moment static, dar nu există nici un motiv pentru care libertatea să dea peste cap cu necesitate o structură în desfășurare care descrie un tratament echitabil.

De exemplu, un principiu moral care interzice discriminarea rasială nu prescrie nici o stare finală anume. Un astfel de principiu este ceea ce Nozick numește principiu slab structurat, sensibil și la istorie, nu doar la structură, și care prescrie un tratament ideal fără a prescrie o distribuție caracteristică stării finale.[35] El *influențează* structura (cum ar face chiar și un principiu istoric pur) fără a *prescrie* o structură (sau, mai precis, fără a prescrie o stare finală). Și, dacă un principiu care interzice discriminarea pe criterii de rasă este acceptat de o societate ca urmare a progresului cultural mai degrabă decât ca urmare a intervenției legale, n-are de ce să necesite nici un fel de intervenție.

Dacă reușim să realizăm o societate în care se adeverește visul lui Martin Luther King și copiii lui sunt judecați nu după culoarea pielii, ci după caracter, ceea ce vom obține va fi o structură fluidă, care evoluează continuu și care urmărește meritul mai degrabă decât culoarea pielii. În același timp, societatea ajunge să necesite *mai puțină* intervenție decât societatea segregată, extrem de coercitivă din care a evoluat. Așadar, deși Nozick vorbește uneori ca și cum critica lui se aplică tuturor structurilor, ar trebui să-i luăm în serios concesia potrivit căreia structurile „slabe“ sunt compatibile cu libertatea. Unele pot promova libertatea, depinzând de modul în care sunt adoptate și menținute. Problema nu afectează principiile structurate în general, ci mai specific principiile stării finale și în special principiile momentului curent.

Așadar, acesta este un punct vulnerabil al criticii lui Nozick la adresa lui Rawls. Nozick are dreptate că principiile momentului

35. Nozick 1974, p. 164 (pentru ediția în limba română, vezi Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, ed. cit., p. 213 – *n.t.*)

curent legitimează amestecul imens, constant, intolerabil în viața de zi cu zi, dar apără oare Rawls o astfel de perspectivă? În primul lui articol, Rawls spunea: „Nu putem determina caracterul drept al unei situații examinând-o într-un singur moment al existenței ei.“[36] Ulterior, Rawls va adăuga: „E o greșeală să ne concentrăm atenția asupra pozițiilor relative variabile ale indivizilor și să pretindem ca fiecare schimbare, considerată drept o singură tranzacție în izolare, să fie ea însăși dreaptă. Aranjamentul structurii de bază urmează a fi judecat și judecat dintr-un punct de vedere general.“[37] Astfel, pentru Rawls, sarcina structurii de bază nu este să se asigure că fiecare tranzacție este în avantajul clasei muncitoare, cu atât mai puțin al fiecărui *membru* al clasei. Rawls era mai realist. Tendința de evoluție a unei societăți de-a lungul timpului este cea care ar trebui să fie în avantajul clasei muncitoare *în calitate de clasă*. Mai precis, Rawls era un soi de egalitarist, dar nu un egalitarist al momentului curent și nici măcar al stării finale. Structura pe care Rawls a vrut s-o întrețească în țesătura societății era o structură a statutului egal, aplicabilă nu atât unei distribuții, cât unei relații în desfășurare.[38]

Totuși, ar fi o greșeală să conchidem că critica lui Nozick a fost lipsită de temei. Nozick a ilustrat cum ar putea arăta o teorie alternativă, portretizându-l pe Wilt Chamberlain ca pe o persoană separată într-un sens mai robust (neîmpovărată de datorii neclare față de societate) decât ar fi putut accepta Rawls. Potrivit lui Nozick, Wilt nu-și *găsește* avantajele la masa negocierilor; avantajele lui Wilt sunt ceea ce Wilt *aduce* la masă. Și respectul

36. John Rawls, „Outline of a Decision Procedure for Ethics“ (1999b, p. 14; data primei publicări: 1951).

37. Rawls 1971, pp. 87–88.

38. Îi mulțumesc Alyssei Bernstein pentru o discuție cu privire la această idee.

pentru ceea ce aduce la masă Wilt este esența respectului pentru Wilt ca persoană separată.[39]

În parte datorită lui Nozick, egalitariștii de azi își dau seama că orice egalitate demnă de a reprezenta un ideal se va concentra mai puțin asupra dreptății ca proprietate a distribuțiilor momentului curent și mai mult asupra modului în care sunt tratați oamenii: cum sunt recompensați pentru contribuțiile lor și stimulați de-a lungul timpului să aducă contribuții care să merite să fie răsplătite. Acesta este un progres.

## Voluntarism

Nozick spune că principiile unei teorii a îndreptățirii se împart în trei categorii. În primul rând, principiile *achiziției inițiale* a proprietăților explică modul în care o persoană sau un grup ar putea să-și aproprieze ceva ce inițial nu avea nici un proprietar.[40] Pământul nerevendicat de nimeni e un exemplu central din punct de vedere istoric, la fel ca și invențiile și alte tipuri de

---

39. Firește, Rawls voia ca cei mai puțin avantajați să aibă oportunități de a face ceva, nu doar de a experimenta ceva. Și totuși, poziția inițială a lui Rawls întruchipează un angajament de a trata ceea ce au făcut negociatorii contractului ca și cum ar fi arbitrar din punct de vedere moral. Amintiți-vă cum am comparat în capitolul 10 poziția inițială a lui Rawls cu mașina de produs trăiri a lui Nozick. Dacă suntem de acord că principiile dreptății trebuie să respecte ceea ce *fac* oamenii mai puțin avantajați, vom fi de acord nu doar să respectăm ceea ce fac oamenii mai puțin avantajați *de acum înainte*, pe baza faptului că respectul este în interesul lor. Vom alege să respectăm ceea ce au făcut de la bun început. Pentru a le oferi respectul care este în interesul lor, trebuie să recunoaștem ceea ce merită și au meritat de la bun început. Altfel, atitudinea noastră față de ei este o simulare a respectului condescendentă și paternalistă, nu un respect adevărat. De fapt, Rawls respectă separarea noastră în calitate de consumatori; Nozick respectă separarea noastră ca producători.

40. Justificarea pe care o dă Nozick achiziției inițiale li se pare multora punctul slab al teoriei sale, dar vezi Schmidtz 1994.

proprietate intelectuală. În al doilea rând, principiile *transferului* proprietăților explică modul în care proprietatea e transferată în mod legitim de la o persoană (sau grup) la alta. În sfârșit, principiile *rectificării* specifică ceea ce trebuie făcut în cazurile în care achiziția sau transferurile sunt ilegitime.

Nozick favorizează o versiune a teoriei îndreptățirii bazată pe un ideal al voluntarismului. Nozick spune că o distribuție e dreaptă dacă apare ca urmare a unor tranziții drepte de la o poziție inițială dreaptă, unde paradigma tranziției drepte este schimbul voluntar. Pe post de exemplificare a genului de societate care s-ar conforma tipului său de teorie a îndreptățirii, Nozick oferă idealul unei societăți libertariene, în care piața liberă este neîngrădită, guvernată de un stat minimal (în mare, un stat care se limitează la menținerea păcii și la apărarea granițelor). Într-o astfel de societate, dat fiind că oamenii interacționează de bunăvoie și în condiții care întrunesc acordul reciproc, vor exista grupe de structuri; oamenii vor aduna avuție proporțional cu capacitatea lor de a oferi bunuri la prețuri care îmbunătățesc poziția clienților lor. Angajații vor tinde să fie avansați când talentele și eforturile lor merită avansarea ș.a.m.d. Cu toate astea, deși societatea va fi meritocratică în această privință, această structură va fi doar una printre multe altele. Vor exista și moșteniri și filantropie, conferind bunuri unor oameni care e posibil să nu fi făcut nimic ca să merite astfel de daruri.[41] Este aceasta o problemă? Nu pentru Nozick. Nozick i se alătură lui Rawls, negând că meritul reprezintă un principiu căruia trebuie să i se conformeze distribuțiile (și transferurile). Întrebarea, spune Nozick, este pur și simplu dacă oamenii interacționează unii cu alții pașnic și consensual.

Rawls spune: „O trăsătură distinctivă a dreptății procedurale pure este că procedura de a determina rezultatul drept trebuie

41. Nozick 1974, p. 158 (pentru ediția în limba română, vezi Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, ed. cit., p. 208 – *n.t.*)

să fie aplicată în fapt; fiindcă în aceste cazuri nu există nici un criteriu independent în raport cu care un rezultat definit să poată fi considerat drept."[42] După această definiție, teoria lui Rawls nu este o teorie a dreptății procedurale pure, pe când a lui Nozick este. Pentru Nozick, întrebarea este dacă a fost urmată procedura corectă. Cât privește dreptatea, asta e tot. Nu se mai pune nici o altă întrebare.

Pe scurt, teoria lui Nozick este că nu avem nevoie să stabilim dinainte un rezultat. Nu avem nevoie să știm ce structură va apărea în urma schimburilor voluntare. Ceea ce apare dintr-o distribuție dreaptă în urma unor tranziții drepte este drept. Dacă oamenii vor să-l plătească pe Wilt Chamberlain pentru plăcerea de a-l urmări jucând baschet și dacă asta duce la situația în care Wilt are mai mulți bani decât oamenii din jurul lui, asta e.

Un lucru pe care l-am putea spune în sprijinul ideii că Wilt are dreptul să trăiască așa cum trăiește și că noi avem dreptul să-l plătim pentru asta este că Wilt, ca și noi, este proprietarul sinelui propriu. La urma urmei, nu degeaba ne referim la talentele oamenilor numindu-le talentele *lor*.[43] Într-un fel sau altul, cineva hotărăște cum să fie folosită capacitatea atletică a lui Wilt. Cine, dacă nu Wilt, are dreptul să ia această hotărâre?

Potrivit lui G.A. Cohen, esența liberalismului este că oamenii sunt proprietarii lor înșiși. Viețile lor sunt viețile lor; pot trăi așa cum vor, atâta vreme cât trăiesc în pace. Așa cum definește Cohen termenii, liberalii de dreapta ca Nozick cred că oamenii pot ajunge să aibă drepturi similiare asupra obiectelor exterioare, pe când liberalii de stânga nu cred asta. Cum ar trebui clasificat Rawls? Cohen spune următoarele:

> Rawls și Dworkin sunt considerați de obicei liberali, dar aici trebuie numiți altcumva, ca de exemplu social-democrați, fiindcă nu sunt

42. Rawls 1971, p. 86.

43. Feser (2004, p. 43) consideră argumentul bazat pe proprietatea asupra sinelui argumentul principal al lui Nozick.

> liberali în sensul tradițional abia definit, de vreme ce neagă proprietatea asupra sinelui propriu într-un sens important. Ei spun că, întrucât faptul că oamenii au talentele pe care le au ține de noroc, talentele lor nu le aparțin din punct de vedere moral, ci sunt privite în mod corect drept resurse de care societatea ca întreg poate dispune în mod legitim.[44]

Rawls și Nozick recunosc fiecare o deosebire între (1) a spune că Jane este proprietara talentelor proprii și (2) a spune că Jane este proprietara valorii monetare a ceea ce produce atunci când își întrebuințează talentul. Totuși, credea Nozick, a o lua pe Jane în serios ca persoană separată înseamnă a presupune dreptul ei de a-și face și de a duce la bun sfârșit planuri proprii, inclusiv planuri ce implică lumea exterioară. A spune că Jane poate face ce vrea, având nevoie de permisiunea noastră *doar* dacă vrea să modifice lumea exterioară, ar însemna să transformi proprietatea asupra sinelui într-o farsă. Așadar, acolo unde Rawls *a îmbrățișat* distanța dintre (1) și (2), Nozick s-a luptat să construiască *o punte*, atunci când a arătat către o teorie potrivit căreia ne apropriem bucăți din lumea exterioară care nu se află în proprietatea nimănui contopindu-ne munca cu ele.[45] Spun „a arătat" fiindcă Nozick nu e sigur cum se descurcă teoria în cazurile-limită. Munca adaugă valoare în mod necesar? E necesar ca munca să fie grea?

---

44. G.A. Cohen 2000a, p. 252. Este asta o exagerare? Rawls respinge interpretarea principiului diferenței în spiritul „egalității liberale", în favoarea unei interpretări în spiritul „egalității democratice" (1971, pp. 73 și urm). Rawls (2001, pp. 75–76) mai spune și că „persoanele însele sunt proprietarele înzestrărilor lor", ceea ce sună liberal, însă următoarea lui remarcă este „atunci, ceea ce trebuie privit ca un bun comun este distribuția înzestrărilor native, adică diferențele dintre persoane. Aceste diferențe nu constau doar în variația talentelor de același tip (niveluri variate de forță și imaginație ș.a.m.d.), ci în varietatea talentelor de diverse tipuri". Cohen ar putea insista în mod corect că proprietatea de sine *liberală* include aspectele sinelui care ne disting de ceilalți.

45. Nozick împrumută teoria de la John Locke 1960 (*Second Treatise*, cap. 5).

Dacă îmi torn sucul de roșii în ocean, de ce nu ajung proprietarul oceanului?[46]

Cu o candoare similară, Nozick recunoaște că nu știe sigur ce să spună despre un caz în care, deși nu e vina nimănui, orașul nostru a mai rămas cu o singură sursă de apă, iar Joe e unicul ei proprietar. Rezultatul a apărut în urma unui proces care n-a încălcat drepturile nimănui, presupunem, dar asta înseamnă că rezultatul e în ordine? Inițial, Joe putea să-și vândă apa la orice preț pe care erau dispuși să-l plătească clienții. Însă după ce Joe ajunge din întâmplare monopolist, Nozick nu mai e așa de sigur. Aici nu putem lua de bun nici un concept simplu al proprietății. Trebuie să ne întrebăm care e rostul unei comunități, cum permit drepturile de proprietate (și modalități specifice de a stabili proprietatea legală, inclusiv forme mai mult sau mai puțin rituale de contopire a muncii) unei comunități să-și atingă scopul și cum, în împrejurări extraordinare, rolul drepturilor de proprietate în atingerea acelui scop e surclasat. Poate că, în împrejurări extraordinare, altceva servește acelui scop. Aici lucrează mănunchiuri de structuri, care au mai multă importanță decât sugerează expunerea simplă a lui Nozick.

## Drepturi

În teoria lui Nozick, drepturile sunt atuuri sau *constrângeri colaterale*, nu doar considerente de pus în balanță cu alte

46. Cohen spune: „Revendicarea pe care o pot face oamenii cu privire la roadele muncii lor este cel mai puternic temei pentru inegalitatea distribuției și revendicarea este dificil de respins atât timp cât nu e respinsă proprietatea asupra sinelui“ (2000a, p. 253). De fapt, spune Cohen, liberalismul de stânga nu e viabil. Fie negăm proprietatea asupra sinelui, abandonând liberalismul de stânga în favoarea socialismului, fie îmbrățișăm inegalitățile care rezultă în urma faptului că oamenii își întrebuințează în mod liber talentele inegale, abandonând astfel liberalismul de stânga în favoarea liberalismului de dreapta. Vezi și G.A. Cohen 2000b, pp. 273–274.

considerente. Aşadar, ce anume justifică constrângerile colaterale? Nozick e uneori acuzat că teoria lui nu are fundament, că nu face decât să presupună ceea ce trebuie să demonstreze. De bine, de rău însă, Nozick împrumută fundamentele lui Rawls, acceptând premisa lui Rawls cu privire la separarea şi inviolabilitatea persoanelor, spunând următoarele: „Ideea aceasta fundamentală, şi anume că există indivizi diferiţi cu vieţi separate şi prin urmare nici unul nu poate fi sacrificat de dragul celorlalţi, este subiacentă existenţei constrângerilor colaterale de ordin moral.“[47] Dacă acesta nu reprezintă un fundament, atunci nici Rawls nu are fundament. Inovaţia lui Nozick a fost să întrebe: când spunem că oamenii sunt îndreptăţiţi la cea mai cuprinzătoare sferă de libertate compatibilă cu o libertate similară pentru toţi şi că acest drept are întâietate în faţa altor considerente, ce-ar fi dacă ne-am lua în serios?

Un alt răspuns (la întrebarea ce anume justifică constrângerile colaterale) este că unele drepturi sunt precondiţii ca o societate să fie o asociere cooperativă reciproc avantajoasă, în parte fiindcă unele drepturi le permit oamenilor să ştie la ce să se aştepte de la ceilalţi şi să-şi facă planuri de viaţă în consecinţă. Potrivit acestei perspective, ceea ce stă la *temelia* drepturilor le şi limitează domeniul de aplicabilitate. De ce avem drepturi? Răspuns: nu putem trăi bine laolaltă dacă nu ne tratăm unii pe alţii ca şi cum am avea drepturi. De ce avem drepturi *limitate*? Răspuns: nu putem trăi bine laolaltă dacă nu considerăm că drepturile noastre sunt limitate. Aşa ştim că dreptul lui Wilt de a se bucura de proprietatea lui în mod paşnic nu include şi dreptul de a construi arme biologice în propriul garaj, într-un cartier altfel obişnuit.

Tot aşa ştim că dreptul lui Wilt de a cumpăra o maşină sport nu include şi dreptul de a conduce pe lângă şcoli cu ce

47. Nozick 1974, p. 33 (pentru ediţia în limba română, vezi Robert Nozick, *Anarhie, stat şi utopie*, ed. cit., p. 75 – *n.t.*). Vezi şi Lacey 2001, pp. 25 şi urm.

viteză dorește.[48] La un moment dat, o comunitate ghidată de principiul potrivit căruia șoferilor trebuie să li se permită să ajungă acolo unde vor, cât timp nu impun un risc neavenit pietonilor, conchide că orice viteză cuprinsă între 16 și 32 km/h este rezonabilă, după care alege o viteză oarecare din acel interval. După ce comunitatea afișează o limită de viteză, să zicem 24 km/h, șoferii nu mai au dreptul să judece ei înșiși dacă viteza de 32 km/h e rezonabilă. Din acel moment, pietonii au *dreptul* ca șoferii să respecte limita de viteză afișată.

Un astfel de drept reprezintă o adevărată constrângere colaterală. Șoferii obișnuiți în împrejurări normale nu au dreptul să judece ei înșiși dacă respectiva constrângere nu e cumva secundară altor considerații. Când se aplică, constrângerea se aplică decisiv. E posibil, cu toate acestea, să aibă un domeniu de aplicabilitate limitat. De exemplu, comunitatea poate hotărî că legea nu se aplică în cazul ambulanțelor. Dacă un șofer obișnuit are o urgență, ca de exemplu nevoia de a-și duce soția la spital, și e dispus să încalce legea pentru a o duce cât mai repede, e pasibil de pedeapsa corespunzătoare încălcării legii, deși tribunalul ar putea suspenda sentința din compasiune. În contrast, dacă șoferul se află în ambulanță, nu are nevoie de compasiunea tribunalului. Dacă legea nu se aplică ambulanțelor, atunci șoferul nu a abuzat de drepturile lui.

Să presupunem că strâmbați din nas când auziți de drepturile naturale. Ca Jeremy Bentham, vi se par lipsite de noimă. Vreți totuși să trăiți într-o societate care respectă drepturi? Să presupunem că faceți o cercetare și concludeți că societățile care respectă drepturi (care dau întâietate primului principiu al lui Rawls) sunt mai libere, mai bogate, mai puțin invidioase, mai deschise multiculturalismului, mai respectuoase față de ceea ce produc oamenii și așa mai departe. Ajungeți la concluzia că vă doriți să trăiți într-o societate care respectă libertatea. Este acesta un

48. Nozick 1974, p. 171.

argument că ar trebui să acționăm ca și cum oamenii ar avea drepturi, sau că oamenii au într-adevăr drepturi? Care e diferența?

## Dileme

1. Nozick sugerează jenat că drepturile nu ne împiedică să facem ceea ce e nevoie pentru a evita orori morale catastrofale. Unde e atunci granița dintre încălcarea drepturilor pentru a evita o catastrofă și ignorarea drepturilor pentru a încuraja eficiența?
2. Nozick consideră formarea de legături emoționale și eforturile de a îmbunătăți lumea drept părți componente a ceea ce am făcut mereu pentru a da sens vieții. Nozick mai crede și că nu e nevoie să impunem noblețea spirituală; istoric vorbind, oamenii lăsați în pace au contribuit de bunăvoie la binele comunităților lor. Are dreptate Nozick? În ce condiții? Dar dacă nu suntem siguri? Nozick ar putea să aibă dreptate: vecinii noștri s-ar putea să dea dovadă de noblețea spirituală la care speră Nozick. Însă nu avem nici o garanție. De fapt, nu suntem siguri. Dacă există un lucru pe care incertitudinea ne îndreptățește să ni-l facem unii altora, ce anume este acest lucru?
3. După cum s-a observat, vecinii noștri nu pot construi arme biologice în propriile garaje. Nu pot conduce sub influența alcoolului. De ce nu? Nu fiindcă ne fac nouă rău în mod precis, ci fiindcă riscăm să ne facă rău. Fac *genul* de lucruri care *tinde* să facă rău oamenilor.

Firește, a conduce cu viteza legală comportă de asemenea riscuri. Deosebirea este că riscurile impuse de vitezomani și șoferi beți sunt prea mari, sau prea lipsite de noimă. La o extremă, ne imaginăm c-am putea spune că e în regulă să țipi la oameni, atât timp cât nu-i lovești (n-a pățit nimic, nici o problemă, cum se zice). La cealaltă extremă, ne imaginăm c-am putea spune că nu putem risca să vindem cafea

fierbinte oamenilor, fiindcă ar putea-o vărsa și s-ar frige. Sunt puțini cei care cred în oricare dintre aceste extreme, dar unde tragem linia? Ar trebui să ne aşteptăm să putem trage astfel de linii cu ajutorul principiilor dreptății? Sunt mereu principiile (în contrast cu obiceiurile, jurisprudența sau normele sociale care evoluează) instrumentul adecvat pentru a trage linii?

# 33. RECTIFICAREA

TEZĂ: Dacă e important modul în care s-au format posesiunile curente, atunci dreptatea este în această măsură istorică, caz în care apar întrebări cu privire la cum să rectificăm nedreptățile din trecut. Când e prea târziu să pedepsim răufăcătorii sau să facem dreptate victimelor, rectificarea trebuie să însemne altceva decât îndreptarea relelor.

## Are Nozick o teorie a distribuției juste? Ar trebui să aibă una?

După cum s-a observat, ceea ce numește Nozick teoria îndreptățirii încorporează principii ale achiziției inițiale a proprietăților, ale transferului și ale rectificării. Versiunea lui Nozick de teorie a îndreptățirii îmbrățișează un ideal al voluntarismului: o distribuție e justă dacă apare în urma unor tranziții juste (paradigma este schimbul voluntar), pornind de la o poziție inițială justă.

Nu sunt sigur dacă Nozick ar fi trebuit să susțină asta. Fixează niște standarde greu de atins: ce poate spune o teorie istorică despre o lume în care puține titluri de proprietate au o istorie imaculată? Sau poate că pur și simplu așa stau lucrurile; ne place sau nu ne place, nu avem cum să ajungem din acest punct într-o lume în care distribuțiile sunt juste. Oricum ar fi, s-ar putea ca Nozick să fi greșit când a considerat că s-a referit la subiectul dreptății distributive, de vreme ce teoria lui vrea s-o apuce în altă direcție. Cu alte cuvinte, teoria lui privește dreptatea înțeleasă ca mod în care ne tratăm unii pe ceilalți, mai degrabă decât dreptatea înțeleasă ca purificare a distribuțiilor lumii de păcatul originar.

Cu alte cuvinte, miezul teoriei lui Nozick nu este cel precizat anterior. Afirmația lui Nozick n-ar trebui să fie că o distribuție e justă dacă apare ca urmare a unor tranziții juste pornind de la o poziție inițială justă. Când a spus asta, Nozick și-a ocultat adevărata contribuție. Adevărul este că Nozick are o teorie a *transferului* just, nu a *distribuției* juste: în mare, un transfer de la o persoană la alta este sută la sută just dacă este sută la sută voluntar. În cele din urmă, teoria nu e atât de simplă, însă aceasta e adevărata ei esență.

Transferul voluntar nu poate purifica un titlu de proprietate maculat de păcatul originar, dar orice nedreptate a rezultatului va fi fost anterioară, nu *creată* de transfer. Suntem destinați să trăim într-o lume al cărei fundal este nedreptatea, toți având printre strămoși atât victime, cât și făptuitori, așadar este o virtute a teoriei lui Nozick aceea că nu pretinde că putem realiza dreptatea perfectă numai dacă am putea „regla conturile". Totuși, rămâne posibil ca agenții morali, care trăiesc vieți obișnuite, să respecte principiul transferului just al lui Nozick și în acest sens (deși imperfect) să aibă mâinile curate.

Nozick spune că întrebarea, în contrast cu principiile structurate, este dacă o distribuție rezultă în urma cooperării pașnice. Mai precis, pentru a evita să încurajeze tendința noastră autodistructivă de a stărui asupra nedreptăților istorice, Nozick ar fi putut spune că întrebarea e dacă *schimbările* curente ale distribuțiilor rezultă în urma cooperării pașnice.

În rezumat, Nozick a vrut să așeze voluntarismul la baza unei teorii a transferului just. El a arătat către o seamă de idei privitoare la modul în care resursele aflate în proprietatea nimănui ar putea fi introduse în domeniul lucrurilor transferabile pe baze voluntare. A arătat, de asemenea, către ideea că unele componente ale dreptății ar trebui să se preocupe de corectarea transferurilor injuste. Totuși, în viziunea lui Nozick, scopul corectării unui transfer injust este pur și simplu corectarea unui transfer

injust, nu realizarea unei corespondențe între proprietățile curente și o structură preferată.

De exemplu, uneori dreptatea presupune restituirea unui portofel furat persoanei de la care a fost furat. De ce să restituim portofelul acelei persoane? Nu pentru a restabili o structură echitabilă anterioară, ci pentru a restitui portofelul persoanei de la care a fost furat. Uneori, dreptatea presupune *restituirea* portofelului, nu *distribuirea* lui. Istoria portofelului surclasează în importanță orice idei privitoare la modul în care ar fi cel mai bine să fie distribuit.

## Libertatea ca joc cu sumă nulă

G.A. Cohen consideră că oricine crede, ca Nozick, în drepturi de proprietate pe temeiul că întruchipează un angajament față de cooperarea pașnică întâmpină o problemă. Această secțiune explică problema; următoarea explică ce ne spune intuiția lui Cohen despre limitele dreptului nostru de a rectifica nedreptatea istorică.

Opinia lui Cohen este că impunerea drepturilor de proprietate este la fel de coercitivă ca jaful. Drepturile de proprietate ne cer să nu inițiem utilizarea forței. Statele impun această cerință sub amenințarea forței, dar însăși această amenințare reprezintă o inițiere a utilizării forței.

> Să zicem că vreau să-mi instalez cortul în grădina mare pe care o ai în spatele casei, poate doar ca să te enervez, sau poate din motivul mai substanțial că nu am unde altundeva să trăiesc și n-am un pământ al meu, dar am pus mâna pe un cort, în mod legitim sau nu. Dacă pun acum în practică această intenție a mea, probabil că statul va interveni de partea ta. Dacă procedează așa, voi suferi o constrângere a libertății mele.[49]

Potrivit lui Cohen, „adevărul banal este că, dacă statul mă împiedică să fac un lucru pe care vreau să-l fac, atunci îmi restrânge

49. Cohen 1995, p. 56.

libertatea“[50]. Teza sa generală este că „incursiunile îndreptate contra proprietății private care *reduc* libertatea proprietarilor transferând drepturi asupra resurselor unor non-proprietari *cresc*, în consecință, libertatea ultimilor. Înaintea oricărei alte discuții, efectul net al transferului de resurse asupra libertății este nedeterminat“[51].

Ideea de bază a lui Cohen nu poate fi contestată: chiar și atunci când statul încearcă să ne apere libertățile, metodele utilizate sunt coercitive. Însă am greși dacă am conchide de aici că nu se schimbă cantitatea netă de libertate, și chiar dacă am conchide că ne-ar fi dificil să percepem o schimbare. Exemplul lui Cohen face referire la grădina ta. Dacă întrebarea lui nu s-ar fi referit la controlul tău asupra grădinii, ci asupra trupului propriu – dacă s-ar fi referit la înrobirea ta de către mine? Înrobirea ta de către mine m-ar face pe mine mai liber și pe tine mai puțin liber, efectul net fiind nedeterminat?[52] Cohen ar putea fi de acord că răspunsul e nu, dar apoi ne-ar reaminti că vorbea despre grădina ta, nu despre corpul tău. Mai mult, n-a spus niciodată că nu există un efect net, doar că am avea nevoie de o discuție suplimentară pentru a discerne un efect net. Așadar, dacă presupunem că teza lui Cohen se referă doar la bunurile exterioare,

50. Cohen 1995, p. 55.

51. Cohen 1995, p. 57.

52. Cohen pare câteodată să folosească cuvântul „liber“ pentru a se referi la (1) o absență a impedimentelor externe. E în regulă, dar mai există și alte tipuri de libertate: libertatea ca (2) absență a impedimentelor *cauzate* de alte persoane; (3) o absență a impedimentelor cauzate în mod *deliberat* de alte persoane; (4) o absență a impedimentelor *înlăturabile*: cu alte cuvinte, impedimente care nu sunt cauzate de alții, dar pe care alții au puterea să le înlăture; (5) o absență a balastului autoimpus (de pildă, nefăcând nici o promisiune înseamnă că ești liber, în consecință, să alegi cum îți petreci restul vieții). Filozofii se contrazic cu privire la care tip de libertate este adevărata libertate, dar adevărul e că sensuri diferite servesc unor scopuri diferite.

precum titlul de proprietate asupra grădinii proprii, ce fel de discuție suplimentară ar face efectul net asupra libertății mai ușor de discernut?

Iată o sugestie. Ce-ar fi dacă n-am considera afirmația lui Cohen o analiză conceptuală, ci o ipoteză empirică testabilă, și apoi am compara țările în care titlurile de proprietate sunt stabile cu țările în care nu sunt stabile? În Zimbabwe, Robert Mugabe și armata lui își instalează corturile unde vor și oricine e suficient de ghinionist să-l găsească pe dl Mugabe în grădina proprie ar prefera să fie altundeva. Nimeni dintre cei familiarizați cu catastrofa în desfășurare care poartă numele de Zimbabwe n-ar putea crede că prăbușirea drepturilor de proprietate în Zimbabwe echivalează cu înlocuirea unui tip de libertate cu altul, rezultând un efect net nedeterminat.

Mai aproape de casă, libertatea mea de a trece pe verde are asociat costul libertății tale de a trece pe roșu. E ceva nedeterminat în legătură cu efectul net? Câtuși de puțin. Iar drepturile de proprietate administrează traficul pe proprietățile noastre aproximativ la fel cum semafoarele administrează traficul pe șoselele noastre. Ambele sisteme ne ajută să ne formăm așteptări cu privire la comportamentul altora și să ne facem planuri în consecință. Un bun sistem de reglementare a traficului crește libertatea tuturor de a merge unde doresc, chiar și a celor care actualmente așteaptă la semafor. Firește, lumina roșie la care așteaptă unii trebuie să se facă verde din când în când. Mai mult, cei care așteaptă trebuie să fie suficient de atenți încât să observe când semaforul se face verde. Dacă oamenilor li se cere să aștepte o eternitate, sau au impresia că așa stau lucrurile, sistemul se va prăbuși.

Codul rutier ne ajută să nu stăm unii în calea celorlalți. Legile proprietății ne permit să facem mai mult de-atât; ne ajută și să ne angrenăm în tranzacții, cu rezultatul că traficul nostru (transportul mărfurilor și schimbul) nu doar că nu-i împiedică pe ceilalți călători, dar îi și îmbogățește. Traficul unei economii sănătoase este un beneficiu, nu doar ceva care trebuie tolerat.

Cohen spune că lipsa de bani este lipsă de libertate.[53] Cohen mai spune și că a avea bani e echivalent cu a avea un tichet care poate fi schimbat pe diverse lucruri. Și, adaugă el, a avea un astfel de tichet este o libertate. Să fim însă înțeleși că, potrivit analizei lui Cohen, libertatea reprezintă accesul la avuția *reală*, nu doar la bucăți de hârtie oferite pe post de simbol al valorii înmagazinate. Un stat nu poate crea mai multe locuri pe stadion doar tipărind mai multe tichete, și nu poate nici să creeze mai multă avuție doar tipărind mai mulți bani. Munca creează avuție și asta nu e o simplă posibilitate teoretică, ci este însăși istoria noastră, oriunde drepturile de proprietate sunt stabile. Dacă Cohen are dreptate când echivalează avuția cu libertatea (și, dacă nu are în întregime dreptate în această privință, nici nu se înșală în totalitate), atunci o lume în care drepturile de proprietate sunt stabile nu este cu sumă nulă. Acolo unde drepturile de proprietate sunt tratate cu respect, vedem că aproape toată lumea e mai avută – adică mai liberă, în sensul lui Cohen – decât bunicii lor.[54]

## Limitele rectificării

În contextul dreptății rectificative e cu adevărat relevantă teza lui Cohen (anume că protejarea proprietății e coercitivă). Când victimele și făptuitorii sunt morți de mult și nu se mai poate face nimic cu excepția transferului de proprietate de la un descendent nevinovat la altul, abia atunci impunerea drepturilor prin rectificarea unei vechi istorii de transferuri injuste începe să arate cu adevărat ca o inițiere a violenței.

---

53. Cohen 1995, p. 58.

54. Poate că l-am interpretat pe Cohen într-un sens prea literal. Poate că nu vorbea neapărat despre efectul net nedeterminat care rezultă atunci când poliția nu te împiedică să-mi confiști grădina în propriile tale scopuri. Poate că vorbea despre aranjarea unui sistem de proprietate alternativ care legalizează, ba chiar administrează, astfel de confiscări. Ar fi insistat el oare că sistemul lui preferat, sprijinit de amenințarea cu utilizarea forței, e la fel de coercitiv ca jaful? Nu știu.

Cohen n-a intenționat ca teza lui să se aplice în special acestui aspect al impunerii drepturilor, dar asta e totuși cea mai pertinentă și plauzibilă aplicație. Ar trebui să impunem drepturile de proprietate ale victimelor de mult decedate pe cheltuiala unor oameni care n-au inițiat ei utilizarea forței și care ei înșiși se dovedesc a fi descendenți ai unor victime, dacă ne întoarcem suficient de mult în timp?[55]

Richard Epstein spune: „Orice sistem al proprietății privește în urmă pentru a determina «lanțul de titluri» care dă naștere proprietăților curente. Dar asta nu din cauza vreunui fetiș al trecutului, ci în principal datorită sentimentului profund că stabilitatea în tranzacții este necesară pentru întocmirea de planuri anticipatorii raționale.“[56] A stărui prea mult asupra trecutului e o greșeală din același motiv pentru care ignorarea totală a trecutului e o greșeală: excesul în oricare direcție reduce stabilitatea în tranzacții, îngreunând astfel progresul pașnic. O căutare de rutină în arhive cu ocazia achiziționării unei case (pentru a verifica dacă actul de proprietate al vânzătorului nu este în fapt contestat) e una; a te întoarce în timp tot atâtea secole câte secole a fost ocupat pământul e altceva.

---

55. Chandran Kukathas spune că oamenii nu pot fi făcuți responsabili pentru nedreptățile comise înainte ca ei să se fi născut; nu e vina lor. Nici societățile nu sunt responsabile. Societățile nu fac alegeri și nici nu acționează, așa că nu reprezintă genul de entități care să poată purta vreo vină. Cu toate acestea, a respinge orice responsabilitate pentru greșelile trecutului e aproape echivalent cu a respinge dreptatea însăși. Așadar, argumentează Kukathas, avem nevoie de o a treia variantă, și avem una. Chiar dacă oamenii care trăiesc acum sunt lipsiți de orice vină, asociațiile ai căror membri sunt o parte dintre ei pot fi făcute responsabile fiindcă *ele au comis faptele*. „Fără a intra în detaliile istoriei aborigenilor începând de la colonizare, e suficient să observăm că există dovezi mai mult decât suficiente pentru a confirma că guvernele diverselor state australiene au comis multe nedreptăți. Într-o măsură mai mică, sunt cunoscute și păcatele Bisericii. În aceste condiții, atribuirea responsabilității pentru nedreptățile din trecut nu reprezintă o problemă: poate fi așezată foarte clar la ușa acestor asociații, încă existente, care le-au comis“ (2003, p. 183).

56. Epstein 2003, p. 130.

Aşadar, dacă trebuie să restituim un portofel luat de la un proprietar anterior, trebuie de asemenea să ne şi asigurăm că proprietarul anterior nu a furat la rândul lui portofelul? Nozick prefigurează o societate în care sunt preţuite libertăţile civile, în care mergem înainte în mod paşnic din punctul în care ne aflăm. Totuşi nu putem continua în pace decât dacă există o limită a obligaţiei noastre de a rectifica trecutul. Aşadar, ce fel de limită ar fi respectabilă din punct de vedere filozofic?

## Cei care nu pot uita trecutul sunt condamnaţi să-l repete[57]

Există locuri în care oamenii „reglează conturi" de secole şi ciclul distrugerii reciproce nu se va opri până când oamenii nu vor *intenţiona* să lase trecutul în urmă. Linda Radzik spune că adevărata rectificare presupune că victimele şi făptuitorii (sau descendenţii lor) îşi repară relaţiile şi pun bazele unui viitor paşnic.[58]

Ideea este să se repare greşeala, însă pentru ca reparaţia să aibă succes, trebuie să existe înţelegere: victimele şi descendenţii victimelor, pentru binele lor, trebuie să-şi asume ţelul de a lăsa trecutul în urmă. Descendenţii victimelor, pentru binele lor, trebuie să accepte că vina nu este o armă de utilizat la nesfârşit împotriva descendenţilor unui făptuitor.

Reglarea conturilor nu are nici un viitor. Avem istorii care abundă în nedreptăţi imposibil de corectat, conturi care nu vor fi reglate niciodată. Când descendenţii nevinovaţi sunt ţinta răzbunării, fiecare act de răzbunare devine un alt cont care trebuie reglat contra descendenţilor nevinovaţi ai altcuiva.[59]

---

57. Titlul este împrumutat dintr-o vorbă de duh a lui Brian Barry 2005, p. 254.

58. Radzik 2004.

59. Sher 1997 argumentează că revendicările privind nedreptăţile vechi trebuie să se şteargă cu timpul.

Într-un alt sens însă, reglarea conturilor este într-adevăr fezabilă: anume în sensul lui Radzik, în care concepem reglarea contului nu ca pe o corectare a transferurilor nedrepte, nici ca pe o răzbunare, ci ca pe o reparație. Un ciclu al răzbunării pe descendenții nevinovați nu se poate încheia până când oamenii nu-și fixează alte obiective. Însă, odată ce oamenii vor reparații, ei chiar *au* un obiectiv diferit, ceva care are șansa să pună bazele unui viitor mai pașnic.

E așa cum spune dl Mandela: „Putem avea parte de prosperitate sau putem avea răzbunare. Dar nu le putem avea pe amândouă. Trebuie să alegem una.“[60] Asta sugerează unde am putea găsi o limită a datoriei noastre de a corecta trecutul. Când ne întrebăm cât de mult ar trebui să ne întoarcem în trecut, răspunsul schematic și totuși instructiv este: oricât de mult e nevoie pentru a repara relațiile stricate. Obiectivul este împăcarea cu trecutul în rândul oamenilor care-și doresc împăcarea cu trecutul. (Nu toată lumea dorește asta, firește, așa că trebuie și să ne asigurăm că nu întărim prin participarea noastră dependența oamenilor care joacă pe cartea vinii. Rectificarea încununată de succes nu este o cârjă.) În cuvintele lui Charles Griswold, obiectivul nostru este să avem o viață constructivă într-o lume despre care recunoaștem că e profund defectă; parte din ceea ce înseamnă *reconcilierea* presupune împăcarea cu viața într-o lume imperfectă.[61]

Dintr-o perspectivă precum cea avansată de Radzik, rostul corectării transferurilor nedrepte nu este reglarea conturilor, ci împăcarea cu un trecut plin de transferuri injuste. Astfel, Comisia pentru Adevăr și Reconciliere din Africa de Sud a fost înființată în 1995 pentru a documenta încălcările drepturilor omului care au avut loc între 1960 și 1994. O parte din mandatul

60. Câțiva oameni mi-au citat această remarcă în timpul unor conversații purtate cu ocazia primei mele vizite în Africa de Sud în 1999.

61. Comunicare personală, 2003.

său o reprezintă amnistierea celor care cooperează în vederea documentării faptelor relevante. Dar aceste crime nu erau vechi. Nu era vorba de o situație în care li se cerea unor nevinovați să plătească pentru crimele strămoșilor. Mulți dintre cei care puseseră în practică apartheidul erau încă în viață și în nici un caz undeva unde brațul legii să nu-i poată atinge. Totuși, chiar și așa, țelul lui Mandela (ca și al lui Desmond Tutu) era reconcilierea, nu răzbunarea. Voia să împiedice moștenirea apartheidului să planeze asupra generațiilor viitoare.

Punem bazele viitorului descoperind ce s-a întâmplat, recunoscând, jelind și apoi jurând că vom face tot ce ne stă în putință pentru a ne asigura că istoria nu se va mai repeta niciodată. Viitorul e important chiar și atunci când trecutul nu poate fi anulat. A fi dispus să mergi mai departe nu presupune nici o nedreptate.[62] Sau, chiar dacă nu e tocmai în regulă să mergi mai departe, e un rău mai mic decât un ciclu nesfârșit al răzbunării.

Un alt exemplu: mulți americani de origine japoneză nevinovați au fost închiși în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Cineva trebuia să încerce să facă reparații. La rândul lor, victimele de origine japoneză (și descendenții lor) trebuiau să decidă ce fel de gest să accepte. La luarea deciziei cu privire la ce să accepte, au trebuit să fie sensibili la măsura în care oamenii care ofereau gestul nu erau vinovați, ci doar îi reprezentau pe vinovați, poate doar în virtutea faptului că erau de aceeași rasă. Când președintele Reagan a semnat Actul Libertăților Civile din 1988, alocând 1,25 miliarde de dolari (sumă mărită de președintele Bush) pentru reparații destinate americanilor de origine japoneză internați și descendenților lor, apoi în 1999 când președintele Clinton și-a cerut scuze oficial în numele națiunii și a inaugurat un memorial național, era prea târziu și crima prea

62. Le mulțumesc lui Chris Griffin și Cindy Holder pentru conversațiile pe această temă.

mare pentru a face dreptate victimelor[63], dar victimele sau descendenții lor tot au trebuit să hotărască dacă să accepte sau nu gestul. Toate părțile implicate au trebuit să mute atenția de la compensarea pentru ce s-a întâmplat în trecut, către refacerea unei relații actuale și stabilirea unei baze pentru un viitor caracterizat de respect reciproc, după care să meargă mai departe.

63. După cum remarcă Jeremy Waldron, rostul banilor „a fost să marcheze – cu ceva care contează în Statele Unite – o recunoaştere publică clară a faptului că această nedreptate s-a întâmplat, că americanii şi statul lor au fost responsabili şi că aceşti oameni s-au aflat printre victime“ (1992, 7).

## 34. DOUĂ TIPURI DE ARBITRAR

TEZĂ: Nedreptatea istorică necesită rectificare, dar arbitrarul distribuțiilor naturale nu este nedrept și nu necesită rectificare.

### Când avem dreptul să distribuim?

Nozick credea că în însăși ideea de dreptate *distributivă* se ascunde o atitudine părtinitoare îndreptată contra respectării persoanelor distincte. Ideea îi împinge pe oameni să considere bunurile ca fiind distribuite de un mecanism pentru care suntem responsabili. Nozick crede că în general nu există un astfel de mecanism și o astfel de responsabilitate. „Nu există o distribuire sau o distribuție a părților unui întreg, după cum nu există o distribuire a soților într-o societate în care oamenii aleg cu cine să se căsătorească.“[64]

---

64. Nozick 1974, p. 150 (pentru ediția în limba română, vezi Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, ed. cit., p. 197 – *n.t.*). Îi mulțumesc lui Jerry Gaus fiindcă mi-a amintit de următoarea remarcă a lui David Gauthier: „Dacă ar exista un distribuitor al bunurilor naturale, sau dacă distribuția înzestrărilor cu factori ar rezulta dintr-o alegere socială, atunci am putea presupune în mod rezonabil că, în măsura în care părțile posibile ale întregului ar trebui să fie egale și o parte mai mare decât partea egală ar putea fi justificată doar ca un mijloc necesar pentru beneficiul tuturor. […] Chiar dacă suntem de acord cu Rawls în privința faptului că societatea este o asociere cooperativă în vederea unui avantaj reciproc, trebuie să ne exprimăm dezacordul cu opinia lui conform căreia talentele naturale trebuie considerate un bun comun. Cele două perspective oferă concepții antitetice atât asupra individului, cât și asupra societății“ (1986, pp. 220–221).

Învățătura: dacă avem autorizația de a distribui X, atunci ar trebui să distribuim X în mod echitabil, iar Rawls ne-a oferit o teorie despre cum să facem asta. Însă ne lipsește autorizația de a distribui soți. Astfel, nu avem nici un drept de a distribui soți în mod neechitabil și nu avem nici dreptul de a distribui soți în mod echitabil. Nu sunt ai noștri, ca să-i putem distribui.

Cum rămâne cu inegalitățile? Se aplică același raționament. Dacă nu cumva avem căderea să aranjăm o anumită inegalitate, teoriile cu privire la ce anume ar fi echitabil sunt irelevante. Mai general formulat, pentru a arăta că am un drept de a distribui X în conformitate cu un plan dat, e posibil să trebuiască să arăt la un moment dat că planul meu e *echitabil*, dar înainte de asta trebuie să arăt că distribuirea lui X cade în jurisdicția mea. Astfel, de fapt, principiile lui Rawls nu pornesc de la început. Principiile lui Rawls ne spun cum să distribuim X, presupunând că distribuirea lui X e treaba noastră. Dar asta nu se subînțelege.

## Cuvântul „arbitrar“ are două sensuri

Rawls vorbește despre atenuarea efectelor arbitrare ale norocului în cadrul loteriei naturale.[65] Există vreo diferență între o loterie pe care o câștigă Jane fiindcă are noroc și o loterie aranjată pentru a fi siguri că Jane câștigă? Există vreo diferență între situația în care Joe se dovedește mai puțin calificat decât Jane și o situație în care Joe este ținut pe loc în mod intenționat pentru *a fi siguri* că Jane va fi mai calificată? Ca să-și motiveze cele două principii, Rawls spune: „Odată ce ne hotărâm să căutăm o concepție a dreptății care *anulează* accidentele înzestrării naturale și contingențele împrejurărilor sociale […] suntem conduși la aceste principii. Ele exprimă rezultatul lăsării la o parte a acelor aspecte ale lumii sociale care par arbitrare.“[66]

---

65. Rawls 1971, pp. 74–75.
66. Rawls 1971, p.15, subl. mea.

Arbitrare? Cuvântul are două sensuri. Distribuțiile naturale pot fi arbitrare, adică *întâmplătoare*. Sau alegerile pot fi arbitrare, însemnând *capricioase*. În primul caz, nu se face nici o alegere. În al doilea, se face o alegere în absența unor principii.[67] E o diferență. În loteriile echitabile, câștigătorii sunt aleși la întâmplare. O loterie *măsluită* nu e echitabilă. De ce? Fiindcă *nu este* arbitrară în sensul benign al cuvântului. Tocmai fiindcă *nu reușește* să fie arbitrară în sensul benign *se consideră* arbitrară în sensul rău al cuvântului. Cum rămâne atunci cu loteria naturală? Loteria naturală este arbitrară în sensul benign, dar ce legătură are asta cu inechitatea în sensul în care alegerea capricioasă e inechitabilă?

N-are nici o legătură. Rawls spune: „Intuitiv vorbind, cea mai evidentă nedreptate a sistemului libertății naturale este că permite ca mărimea părților distribuite să fie influențată în mod nepotrivit de acești factori atât de arbitrari din punct de vedere moral."[68] Totuși, atunci când „arbitrar" înseamnă întâmplător, ca în acest pasaj, nu e nici o legătură între a fi arbitrar și a fi nepotrivit. Pe alegerea capricioasă scrie „nepotrivit" cu litere de-o șchioapă; pe loteria naturală nu scrie. Dacă mama lui Joe i-ar fi repartizat tot talentul lui Jane, nelăsându-i nimic lui Joe în mod intenționat, am putea în cel mai rău caz să ne întrebăm de ce. De fapt însă, mama lui Joe nu i-a repartizat mai puțin talent. S-a întâmplat, pur și simplu. A fost o chestiune de noroc, nu un capriciu.

Gândiți-vă așa: viața presupune să joci cărțile pe care le-ai primit. A primi niște cărți proaste nu e același lucru ca jocul cu cărți măsluite. Un pachet de cărți de joc e măsluit numai dacă un dealer îl măsluiește intenționat, refuzând să lase norocul să decidă.

---

67. Când spunem că o alegere este arbitrară, nu sugerăm doar că e nejustificată, doar că este greșită, ci și că dă dovadă de o anumită aroganță: de exemplu, atitudinea unei persoane poate fi „fac ce vreau".

68. Rawls 1971, p. 72.

## Loteria naturală

Rawls spune: „Suntem conduşi la principiul diferenței dacă dorim să aranjăm structura socială de bază astfel încât nimeni să nu câştige (sau să piardă) de pe urma norocului în cadrul loteriei naturale a talentelor şi abilităților, sau de pe urma locului său inițial în societate, fără să dea (sau să primească) în schimb avantaje compensatorii.“[69] E interesant că Rawls s-a deranjat să pună în paranteze „sau să piardă“, indicând că în mintea lui câştigul reprezintă o problemă în sine. Dar dacă în cadrul unei populații apare o mutație care prelungeşte viața, ar trebui oare să aranjăm structura de bază astfel încât să nu beneficieze nimeni de pe urma mutației? Nu. E bine să câştigi. Problema apare atunci când Jane câştigă pe cheltuiala lui Joe, dar şi atunci problema e pierderea, nu câştigul.

Potrivit lui Rawls, „nu e drept ca unii să aibă mai puțin *pentru* ca alții să prospere“[70]. Sunt de acord. Totuși, după cum s-a observat, o loterie naturală nu e la fel ca un pachet de cărți de joc măsluite; mai mult, dacă cineva *ar fi* măsluit pachetul, repartizându-i intenționat lui Joe un caracter leneş şi nici un strop de talent, motivul nu ar fi ca „alții să prospere“. Lipsa de talent a lui Joe nu ajută pe nimeni. Dimpotrivă, pentru a-i repartiza lui Joe un nivel de talent care să-i ajute pe alții să prospere, ar trebui să-i repartizăm lui Joe mai mult talent, nu mai puțin. A-l face pe Joe un furnizor de servicii de înaltă calitate i-ar ajuta pe alții să prospere, furnizând astfel un motiv real de a-i acorda o compensație lui Joe.

O modalitate (singura pe care o ştiu) de a raționaliza ideea că talentul mai mare al lui Jane îl îndreptățeşte pe Joe să primească o compensație este de a presupune că viața se aseamănă cu un

---

69. Rawls 1999a, p. 140. În sens strict, această considerație duce numai la principiul precursor. Ajungem la principiul diferenței numai după ce decidem să „completăm“ teoria, apoi respingem alte moduri de a o completa.

70. Rawls 1971, p. 15, subl. mea.

joc de pocher cu sumă nulă, în care cu cât Jane are mai mult talent, cu atât mai mici şanse de a câştiga are Joe. Dacă Jane are mai mult talent, Jane pune mâna pe o felie mai mare de plăcintă şi face asta pe cheltuiala lui Joe. Totuşi, teza lui Rawls este că, la urma urmei, societatea nu este un joc de cărţi cu sumă nulă, ci o asociere cooperativă în care dimensiunea plăcintei reprezintă o variabilă. Aproape toţi oamenii pot avea o viaţă mai bună decât ar putea avea pe cont propriu, iar motivul e simplu: talentele altor oameni ne îmbunătăţesc situaţia tuturor. Cofetarii talentaţi nu pun mâna pe plăcintă, ci o *fac*.[71] Noi ceilalţi avem parte de mai multă plăcintă, nu de mai puţină, atunci când oamenii talentaţi îşi folosesc talentul.

Loteria naturală nu este un joc cu sumă nulă. Când se naşte un copil cu despicătură în vălul palatului, nu este „pentru ca alţii să prospere". Când următorul copil se naşte sănătos, fără să aibă nevoie de îngrijiri speciale, sănătatea acestui copil nu vine pe cheltuiala primului copil.[72] Rawls spune că e nedrept ca unii să aibă mai puţin pentru ca alţii să prospere, însă primul copil nu are despicătura în vălul palatului pentru ca al doilea copil să poată prospera.

Rawls spune: „Distribuţia naturală nu e nici dreaptă, nici nedreaptă; nici nu este nedrept faptul că persoanele se nasc în societate într-o anumită poziţie. Acestea sunt pur şi simplu fapte naturale. Drept sau nedrept este modul în care instituţiile tratează aceste fapte."[73] Dacă Rawls are dreptate, atunci când instituţiile „se ocupă de fapte naturale", ele nu corectează nedreptăţi.

---

71. De prisos s-o mai spunem, chiar şi cei mai capabili cofetari sunt ajutaţi. Vezi capitolul 16.

72. Dacă alţii se plâng, atunci, după cum spune Cohen cu privire la apropierea apei într-o lume a abundenţei: „Replica ta puternică este că n-are nimeni nici un motiv să se plângă cu privire la faptul că tu ţi-ai însuşit apa, de vreme ce nimeni n-a fost afectat în rău de aproprierea ta" (1995, pp. 75). Vezi şi Wellman 2002, p. 66.

73. Rawls 1971, p. 102.

## Adevărata problemă

O distribuție a talentului în sine nu este o problemă, reparabilă sau nu. Dar chiar dacă, după cum spune Rawls, o distribuție naturală nu poate fi nedreaptă, e posibil totuși să existe o problemă. Să te naști cu despicătură în vălul palatului reprezintă o problemă. Problema nu e că despicătura e nedreaptă, ci că e ceva rău. Răul ei ne dă un motiv de a interveni ca să rezolvăm problema.

Dar observați adevărata problemă: nu încercăm să reparăm o *distribuție incorectă* a despicăturilor în vălul palatului. Încercăm să reparăm despicăturile înseși.

## 35. DREPTATE PROCEDURALĂ CONTRA DREPTATE DISTRIBUTIVĂ

TEZĂ: Putem reexamina poziția inițială a lui Rawls întrebându-ne cum am fi proiectat-o noi dacă chiar am fi crezut că nu avem nici un criteriu independent pentru a aprecia rezultatul corect.

### Cum se ajunge la principiul diferenței

Dacă ne imaginăm negociatorii contractului în spatele unui văl al ignoranței, neștiind ce poziție vor ocupa, acest lucru face ca situația să fie echitabilă, dar (după cum Rawls știa) ceea ce este suficient pentru a face o situație echitabilă nu e suficient pentru a ajunge la concluzia că negociatorii aleg principiul diferenței. În conformitate cu dreptatea procedurală pură așa cum o definește Rawls, acest lucru n-ar trebui să fie relevant, de vreme ce „dreptatea procedurală pură apare când nu există nici un criteriu independent pentru a aprecia rezultatul corect: în loc de asta există o procedură corectă sau echitabilă, astfel încât rezultatul este de asemenea corect sau echitabil, oricare ar fi el, numai dacă procedura a fost corect aplicată“[74].

Totuși, după cum a recunoscut Rawls, el a vrut să ajungă la o anumită concluzie, așa că a făcut niște presupoziții suplimentare pentru a forța o procedură altminteri pură să conveargă către ceea ce a considerat el rezultatul corect. De exemplu, negociatorii nu numai că nu știu ce poziție ocupă, dar nu știu nici ce competențe au sau ce competențe apreciază societatea în care trăiesc.

---

74. Rawls 1971, p. 86.

Nu știu ce cred ei personal despre dreptate, așa că nu au nici o bază pentru alegere, alta decât să calculeze ce este în interesul lor. Ei nu știu ce probabilități să asocieze perspectivelor de a se regăsi la nivelul cel mai de jos, așa că nu au nici o bază de a desconsidera riscurile improbabile. Negociatorii *știu* însă că aleg principiile pentru o societate închisă. Nu pătrunde nimeni în societatea respectivă decât prin naștere și nu iese nimeni decât murind.[75]

Rawls spune că negociatorii sunt „direcționați" de o regulă maximin (potrivit căreia individul alege calea al cărei rezultat cel mai rău posibil este mai bun decât cele mai rele rezultate ale alternativelor). De ce sunt „direcționați" de maximin? Răspunsul lui Rawls: fiindcă nu le pasă ce câștigă peste un nivel minim, atât timp cât știu că:

1. nivelul minim disponibil sub o regulă maximin ar fi „complet satisfăcător", și
2. minimele societăților în care funcționează reguli alternative la maximin sunt semnificativ mai joase decât acel nivel și ar putea fi intolerabile.[76]

Însă cu cât adăugăm mai multe preupoziții, cu atât sunt mai apăsătoare presiunile angajamentului atunci când ridicăm vălul și revenim în lumea noastră.[77] De exemplu, dacă societatea ar

75. Rawls 1996, p. 12. Rawls spune că presupoziția societății închise ne permite să ne concentrăm asupra anumitor probleme fără a ne fi distrasă atenția de detalii, adăugând că va discuta dreptatea între „popoare" mai târziu. Însă dreptatea între „popoare" nu este adevăratul detaliu care distrage. Detaliul care *distrage* este că, în societățile deschise, oamenii talentați *emigrează* când devine dezavantajos să rămână.

76. Rawls 2001, p. 98.

77. Rawls ne avertizează că poziția inițială „nu este o adunare a tuturor persoanelor actuale sau posibile. A concepe poziția inițială în vreunul dintre aceste moduri înseamnă a merge cu fantezia prea departe; concepția

trebui închisă pentru ca principiul diferenței să fie o opțiune rațională și dacă, de fapt, trăim în societăți deschise din care oamenii talentați pleacă atunci când pot s-o ducă mai bine altundeva, cum rămâne cu principiul diferenței?[78] După cum spune Rawls, negociatorii „n-ar trebui să raționeze pornind de la premise false. Vălul ignoranței nu încalcă această idee, de vreme ce absența informației nu e totuna cu dezinformarea“[79]. Două idei: în primul rând, vălul nu doar că-i *privează* pe oameni de cunoașterea pe care o au în lumea reală; îi și dotează cu cunoaștere (de exemplu, a unor condiții precum 1 și 2 de mai sus), pe care n-o are nici un negociator în lumea reală. În al doilea rând, o parte dintre aceste informații (de exemplu, că societatea e închisă) reprezintă într-adevăr dezinformare.[80]

## De ce o societate închisă?

E ciudat că Rawls a construit o teorie despre dreptatea în societăți închise, dat fiind că istoria ne învață că oamenii cel mai puțin avantajați au dus-o mai bine în societățile deschise, societățile în care oamenii sunt liberi să se miște în căutarea unor

---

ar înceta să fie un ghid firesc pentru intuiție“ (1971, 139). De ce? „A merge mai departe“ cu fantezia în acest fel n-ar face concepția mai puțin realistă decât e deja, așadar care e problema? Cum ar înceta să fie un ghid firesc pentru intuiție? Care intuiție? Adevărata problemă: printre „toate persoanele actuale sau posibile“ se numără și tetraplegicii, iar intuiția lui Rawls este că dreptatea presupune aranjarea inegalităților în beneficiul maximal nu al tetraplegicilor, ci al muncitorimii sărace.

78. John E. Roemer spune: „Avantajul construcției vălului ignoranței este că impune obiectivitatea sau imparțialitatea. Însă costul este că trebuie să luăm decizii având un mare handicap – am eliminat informații extrem de importante de care dispunem în lumea reală“ (2002, p. 183).

79. Rawls 1971, p. 153.

80. De asemenea, tot în categoria dezinformării extrem de importante se regăsește și ideea că negociatorilor nu le pasă în general dacă câștigă mai mult decât ceea ce reprezintă minimum.

oportunități mai bune. Dacă reflectăm la cea mai bună societate pentru oamenii cel mai puțin avantajați – dacă aceasta este concluzia dorită – atunci există ceva mai fundamental decât libertatea de mișcare? Într-adevăr, de ce n-am considera libertatea de mișcare miezul *primului* principiu: toți oamenii au dreptul să trăiască într-o societate deschisă la maximum, o societate în care n-au nici o obligație să rămână dacă preferă să fie altundeva?

## Obținerea soluției dorite

Așa cum stau lucrurile și în alte privințe cu interpretarea lui Rawls, nu există nici un consens cu privire la ce avea în minte Rawls când a spus în mod repetat: „Vrem să definim poziția inițială în așa fel încât să obținem soluția dorită.“[81] A vrut să spună că definim poziția inițială astfel încât să obținem cele două principii ale sale?[82] În orice caz, ideea nu este că proiectul nu e legitim. Poziția inițială a lui Rawls mai poate încă reprezenta un test echitabil (chiar dacă nu singurul echitabil) pentru concepții rivale, iar cele două principii ale lui Rawls ar putea fi capabile (chiar dacă nu singurele capabile) să treacă acest test.

Cum am putea decide dacă poziția inițială reprezintă un test echitabil? (Altă întrebare: cum am putea decide dacă poziția inițială testează echitatea?) Gândiți-vă că poziția inițială, dacă ar fi reală, i-ar pune pe negociatori în poziția de a nu putea înclina negocierile în favoarea lor. Neștiind ce poziție ocupă, negociatorii reali sunt forțați să negocieze imparțial. Însă dacă *această* caracteristică identifică poziția inițială ca echitabilă – așa cum cred eu –, atunci alte caracteristici (de exemplu presupoziția că societatea este închisă) pot fi date la o parte fără probleme. Cel puțin ar putea fi date la o parte fără probleme dacă singurul nostru

81. Rawls 1971, p. 141.

82. Mulțumiri speciale lui David Estlund și Alex Kaufman pentru că m-au ajutat să-mi lămuresc aspecte diferite ale acestei probleme.

obiectiv ar fi să „stabilim o procedură echitabilă, astfel încât orice principii asupra cărora se cade de acord vor fi drepte“[83].

## Să presupunem că nu știm ce concluzie ne dorim

Așadar, să presupunem că nu există nici o „soluție preferată“ și că ne dorim doar să articulăm un ideal al dreptății procedurale pure, fără a încerca să forțăm procedura să se conformeze vreunui standard independent. Să presupunem că vrem doar să menținem imparțialitatea (și, în consecință, echitatea) poziției inițiale. Ce procedură am putea formula?

Iată o sugestie. Să presupunem că noi, teoreticienii, ne plasăm *noi înșine* în spatele unui văl al ignoranței. Să ne imaginăm că încercăm să construim un joc de negociere echitabil, *fără a cunoaște propria noastră concepție asupra dreptății*. Să presupunem că nu știm ce soluție dorim și astfel, spre deosebire de Rawls, nu putem „defini poziția inițială în așa fel încât să obținem soluția dorită“. Ce-am face în această situație? Am postula că negociatorilor nu le pasă cine ce a adus la masă, că-i interesează doar ce primesc și totuși îi interesează prea puțin ce ar putea primi deasupra nivelului minim?[84] Am postula riscuri grave inerente căutării câștigurilor care depășesc pragul minim? Am presupune că oamenii cu dizabilități nu sunt reprezentați la masa negocierilor? Ne-am imagina că alegem reguli aplicabile unei societăți închise? Am presupune că negociatorii pornesc cu revendicări echivalente privind avantajele fiecăruia (și distribuția lor), concepute ca bun comun?

---

83. Rawls 1971, p. 136.

84. După cum spune Thomas Nagel (1989, p. 12), „amintindu-ne că negociatorii din poziția inițială nu cunosc stadiul de dezvoltare al societății lor și, în consecință, nu cunosc ce nivel minim le va fi garantat de o strategie maximin, e dificil de înțeles cum ar putea ști un individ «că-i pasă foarte puțin, dacă-i pasă, de cât ar putea câștiga peste nivelul minim»“.

Cred că n-am face nimic din toate astea. Am putea presupune că negociatorii nu-și cunosc poziția în cadrul distribuției, de vreme ce la nivel intuitiv această presupoziție are legătură cu imparțialitatea, care la nivel intuitiv are legătură cu echitatea. Dar dacă nu ne cunoaștem propria concepție despre dreptate – dacă, din câte știm, e la fel de probabil să fim elitiști cum e să fim egalitariști – atunci nu vom proiecta situația astfel încât să conveargă spre o anumită concepție. Ne-am aștepta ca negociatorii aflați în acea poziție să încerce să aleagă principii bune pentru toată lumea, dar n-am avea nici un motiv să prevedem ceva mai specific. Ne-am aștepta ca grupuri diferite de negociatori să conveargă spre concluzii diferite.

Mai mult, asta nu i-ar deranja pe cei care iau în serios ideea de dreptate procedurală. Potrivit unei concepții procedurale, conchidem că dacă, după o deliberare imparțială, oamenii cad de acord să-și asume obligații unii față de ceilalți într-un anumit mod, atunci în virtutea acelui fapt ei *au* obligații unii față de ceilalți în acel mod. Dacă alți oameni, în urma unei deliberări la fel de imparțiale, cad de acord să-și asume obligații în alte condiții, atunci aceștia *au* obligații în acele condiții. În lumina dreptății procedurale, ideea că grupuri diferite de oameni pot avea obligații diferite (și că reflecția filozofică nu e suficientă pentru a ne spune ce obligații au indivizii particulari – trebuie să le cunoaștem istoriile personale) nu reprezintă o problemă.

## A nu ști dacă împărțirea în părți egale se aplică din oficiu

Să presupunem că unii negociatori spun: „N-am venit la masa negocierilor să vorbim despre cum să distribuim ceea ce se află pe masă. Am venit fiindcă ceea ce se află pe masă ne aparține. Am venit aici pentru a revendica ceea ce se află pe masă.“ Ar fi relevant un experiment mental ca al meu într-o lume în care oamenii au revendicări anterioare asupra bunurilor care se află pe masă? Poate că nu, și poate că aceasta e o obiecție bună. Dar în acest caz trebuie să conchidem nu că ar trebui să respingem

*acest* experiment mental, ci că ar trebui să respingem *toate* experimentele mentale de acest tip. Toate experimentele mentale de acest tip presupun că ne putem concentra asupra distribuirii bunurilor ca și cum bunurile ne-ar apărea ca nefiind în proprietatea cuiva – ca și cum am avea libertatea de a le distribui în orice mod ni se pare echitabil. Dacă această presupoziție este eronată, atunci toate experimentele mentale de acest tip sunt eronate.

Mi-aș dori să fiu la curent cu o variațiune a poziției inițiale care să se bucure de trei avantaje:

1. Poziția mea inițială ideală ar evita să confere împărțirii în părți egale sau oricărei alte distribuții o poziție privilegiată nedobândită într-o dezbatere privitoare la modul în care ar trebui să decurgă distribuirea.
2. Poziția mea inițială ideală ar evita prejudecățile cu privire la *sfera* bunurilor pe care negociatorii sunt îndreptățiți să le distribuie. N-ar presupune că negociatorii stabilesc o distribuție a talentelor sau a inegalităților sau a soților, ci în loc de asta ar presupune că negociatorii se adună pentru a distribui ceea ce este deocamdată nerevendicat. Negociatorii ideali n-ar presupune că au dreptul să distribuie bunuri în ale căror istorii apar alți proprietari. În cazuri particulare ar putea descoperi că istoria unui obiect se aseamănă cu cea a unui portofel care a fost furat și trebuie restituit proprietarului anterior, însă și-ar da seama că în astfel de cazuri rectifică transferuri nedrepte, nu distribuie.
3. Pe aceeași linie, poziția mea inițială ideală ar descâlci problemele ce țin de dreptatea distributivă de problemele ce țin de dreptatea rectificatoare. Rawls spune că principiul redresării afirmă: „Inegalitățile nemeritate se cer a fi redresate […] Ideea este ca părtinirea contingențelor să fie redresată în direcția egalității.“[85] Rawls adaugă: „Orice

85. Rawls 1971, p. 100.

> alte principii am avea, revendicările ce țin de redresarea inegalităților trebuie luate în considerare.“[86] Nu este așa. Nimeni nu acceptă ceea ce Rawls numește principiul redresării dacă nu cumva a acceptat deja faptul că inegalitățile nemeritate sunt nedrepte (și că redresarea constă în deplasarea dinspre inegalitatea nemeritată în direcția *egalității* nemeritate mai degrabă decât spre inegalitatea *meritată*). Trebuie să stabilim că dreptatea necesită X înainte să avem voie să spunem că abaterile de la X se cer a fi redresate.[87] Însă în poziția inițială, negociatorii trebuie să decidă ce anume se cere redresat. Inegalitatea nemeritată? *Egalitatea* nemeritată? Sau transferul neconsensual?

Nu mă pot gândi la o versiune a poziției inițiale care să se bucure de toate aceste avantaje, dar orice versiune din care ele lipsesc nu e decât un argument circular, într-un fel sau altul.[88] Într-o bună

---

86. Rawls 1971, p. 101. Unii spun că principiul redresării *este totuna* cu principiul diferenței. Rawls spune că nu, dar mai spune că faptul că principiul diferenței dă o oarecare greutate principiului redresării este o notă bună pentru principiul diferenței.

87. Rawls spune: „Distribuția naturală nu e nici dreaptă, nici nedreaptă; nici nu e nedrept faptul că persoanele se nasc în societate pe o anumită poziție. Acestea sunt pur și simplu fapte firești. Drept sau nedrept este modul în care instituțiile se raportează la aceste fapte“ (1971, p. 102). Așadar, dacă o distribuție nu este nedreaptă, ce anume trebuie corectat? Mai sus, în același pasaj, Rawls spune: „principul diferenței acordă o oarecare pondere considerațiilor scoase în evidență de principiul redresării. Acesta e principiul potrivit căruia inegalitățile nemeritate se cer redresate“ (*ibid*). Este crucial faptul că inegalitățile care se cer redresate sunt nemeritate? Dacă nu, atunci de ce să nu spunem pur și simplu că *inegalitățile în sine* (pe anumite dimensiuni?) se cer a fi redresate? Sau, dacă noțiune de merit este centrală, atunci și *egalitățile* nemeritate se cer de asemenea a fi redresate?

88. Rawls nu a asumat însă concluzia atunci când a arătat că, dacă *îi acordăm* egalității o poziție privilegiată necâștigată, *tot* ajungem să ne abatem în mod rațional de la egalitate. Asumăm concluzia atunci

zi, cineva ar putea proiecta o versiune a poziției inițiale cu aceste virtuți, însă până atunci fac predicția că progresele suplimentare din teoria politică nu vor avea nici o legătură cu experimentele mentale de tipul poziției inițiale.

## Avem nevoie de o teorie incompletă

Amintiți-vă principiul precursor: o inegalitate este permisă numai dacă instituția care o permite e în avantajul tuturor. După cum s-a remarcat, Rawls și-a făcut griji că un astfel de principiu este incomplet. Am văzut cum a purces Rawls la completarea lui.

Dar de ce avem nevoie ca o teorie să fie „completă"? Am putea bănui că avem nevoie doar de o teorie care să spună ce este nedrept și că principiul precursor e suficient de complet pentru acest scop. El scoate din calcul sacrificarea oamenilor pentru binele general, consfințind astfel respectul pentru separarea persoanelor.

Într-adevăr, am putea conchide că nu *dorim* o teorie „completă". Când punem întrebarea ce vrem de la structura de bază, ne dăm seama că *avem nevoie* de incompletitudine.

Sau poate că ideea este că avem nevoie de principii, nu doar de reguli, însă credem în mod eronat că un principiu este incomplet până nu e convertit din principiu în regulă. În orice caz, Rawls schițează patru moduri de a „completa" o teorie și spune că negociatorii ar alege principiul diferenței, însă nu recunoaște în nici un moment că opțiunea pentru unul dintre cele patru moduri s-ar putea să nu fie de competența unei teorii și, într-adevăr, s-ar putea să nu fie de competența unei structuri de bază. Poate că oricare dintre cele patru moduri, ales în mod liber de oameni spre a fi guvernați de el, s-a califica pentru a fi numit drept.

---

când utilizăm premisa „împărțirea în părți egale se aplică din oficiu" în cadrul argumentelor în favoarea egalității, așa cum fac în zilele noastre majoritatea oamenilor.

(Rawls recunoaște acest lucru în privința arenei internaționale; nici nu vrem, nici nu avem nevoie de o teorie completă, întrucât considerăm autodeterminarea un bun fundamental al „popoarelor".)[89]

Sarcina unei structuri de bază este să impulsioneze o comunitate politică, dându-le posibilitatea votanților și legiuitorilor să definească și să rafineze normele comunității pe parcurs. Comunitățile ale căror structuri de bază evoluează către completitudine în moduri de pe urma cărora beneficiază toată lumea, așa cum impune principiul precursor, vor fi mai mult sau mai puțin drepte. Ultima frază din trecerea în revistă a lui Rawls pe care o face Jon Mandle sună așa: când „miza e proiectul structurii de bază", cetățenii se bizuie „pe principii pe care le pot împărtăși toți oamenii rezonabili".[90] Deoarece principiul precursor este mai puțin constrângător decât principiul diferenței, e mai aproape de ceea ce ne putem aștepta să împărtășească niște oameni rezonabili, permițându-le semnatarilor contractului să întemeieze o comunitate și în același timp să lase în seama legiuitorilor și a votanților precizările suplimentare. În orice caz, nu e ușor să ajungi de la principiul precursor la principiul diferenței în forma finală. Ne putem imagina că un principiu de forma principiului precursor va fi în asentimentul oamenilor rezonabili din lumea reală. Nu putem spune același lucru despre principiul diferenței.[91]

---

89. Rawls 1999c, p. 85.

90. Mandle 2000, p. 151.

91. David Miller relatează experimente de laborator în care grupuri de câte 5 subiecți au fost puse în situații proiectate să imite vălul ignoranței. Când li s-a dat de ales, 4% dintre indivizi (dar nici un grup în întregime) au ales maximin dintr-o listă de variante. Aproape un sfert au ales să maximizeze câștigul mediu; trei sferturi au ales să maximizeze câștigul mediu, cu condiția să li se garanteze un minim. Grupurile au vrut ca acele câștiguri care depășesc nivelul minim să fie distribuite proporțional cu contribuțiile subiecților. Grija pentru cei mai defavorizați „s-a exprimat sub forma sprijinului pentru un venit minim mai degrabă

Rawls spune uneori că la nivel de teorie nu facem decât să alegem un cadru; societățile se ocupă de detalii.[92] E corect. Cea mai mare parte din ceea ce face ca o societate să fie liberală nu poate fi garantat de structura de bază, ci este în mâinile oamenilor și ale comunităților care-și descoperă destinele în cadrul structurilor de bază.[93]

## O ultimă idee

Reflecția asupra dreptății are ca țel articularea unor principii ale dreptății, însă principiile dreptății sunt principii, nu reguli. Regulile sunt menite să *determine* modul în care ne gândim la ce avem de făcut; principiile sunt menite să-l *ghideze.* La nivel normativ, teoria mea spune că există patru tipuri fundamentale de principii, poate chiar mai multe, că nu pot fi reduse la nici unul dintre ele și că principiile nu alcătuiesc o procedură de decizie.

Teoriile nu se aseamănă doar într-o oarecare măsură cu hărțile. Se aseamănă mult cu hărțile. O implicație: nu există un adevăr exact cu privire la cum ar trebui să arate o teorie: dacă la nivel normativ o teorie ar trebui să specifice două principii, sau patru elemente, sau în ce măsură seamănă principiile cu o procedură de decizie.[94] Există un adevăr al terenului cartografiat,

---

decât pentru principiul diferenței“ (1999, pp. 80–81). Miller spune că subiecții au preferat să nu fie necondiționat nici măcar pragul minim. Subiecții voiau ca oamenii să facă ce le stă în putere nu doar ca să aibă câștiguri care să depășească pragul minim, ci ca să se califice pentru pragul minim însuși.

92. Rawls 1996, p. 377.

93. Vezi Tomasi 2001 pentru cea mai dezvoltată versiune a acestei idei.

94. Datorez o parte din aceste idei lui Jason Brennan. Brennan 2005 clasifică teoria mea ca fiind, în termenii lui, antirealistă la nivel global și realistă la nivel local, însemnând că există fapte fundamentale privitoare la dreptate, dar nu există nici un adevăr atotcuprinzător și unic cu privire la cum ar trebui să reprezinte o teorie aceste fapte fundamentale.

însă răspunsul la întrebarea cum să *reprezentăm* terenul este că trebuie să optăm. E posibil să facem greșeli – să reprezentăm terenul în moduri înșelătoare sau nefolositoare. Cu toate acestea, nu există o unică modalitate corectă de a face asta. Mai mult, *orice* reprezentare e cel puțin potențial înșelătoare sau nefolositoare.

O hartă este un act de credință și un act de încredere din partea cartografului, la fel ca orice tentativă de a comunica cu cititorii. O hartă poate fi adevărată în sensul că poate fi aptă să le dea utilizatorilor (presupuși de bună-credință și capabili să citească hărți) o impresie cu privire la teren, suficient de corectă pentru scopurile în care utilizează harta. Însă un astfel de adevăr nu este cuprins în harta însăși, ci este mai degrabă o interfață între hartă și utilizator.

# BIBLIOGRAFIE


Ackerman, Bruce A. 1980. *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven, CT.

Ackerman, Bruce A. 1983. „On Getting What We Don't Deserve", *Social Philosophy & Policy* 1: 60–70.

Anderson, Elizabeth S. 1999. „What Is the Point of Equality?", *Ethics* 109: 287–337.

Aristotel, *Politica*, Cartea a III-a, cap. 12, 1282b.

Arneson, Richard J. 1999. „Arneson on Anderson", Brown Electronic Article Review Service (BEARS). http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9904arne.html.

Arneson, Richard J. 2003. „Equality, Coercion, Culture, and Social Norms", *Politics, Philosophy, and Economics* 2: 139–163.

Arrow, Kenneth J. 1971. „A Utilitarian Approach to the Concept of Equality in Public Expenditures", *Quarterly Journal of Economics* 85: 409–415.

Baker, Edwin. 1974. „Utility and Rights: Two Justifications for State Action Increasing Equality", *Yale Law Journal* 84: 39–59.

Barry, Brian. 2005. *Why Social Justice Matters*, Polity, Cambridge.

Becker, Lawrence C. 1980a. „The Obligation to Work", *Ethics*, 91: 35–49.

Becker, Lawrence C. 1980b. „Reciprocity and Social Obligation", *Pacific Philosophical Quarterly* 61: 411–421.

Becker, Lawrence C. 1986. *Reciprocity*, Routledge & Kegan Paul, New York.

Becker, Lawrence C. 1998. „Afterword: Disability, Strategic Action, and Reciprocity", în Silvers, Wasserman, and Mahowald (eds.), *Disability, Difference, Discrimination*, pp. 293–303, Rowman and Littlefield, Lanham, MD.

Becker, Lawrence C. 2003. „Reciprocity (But I Repeat Myself)", manuscris nepublicat, prezentat la Virginia Philosophical Association.

Beitz, Charles. 1979. *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Boskin, Michael, Ellen Dulberger, Robert Gordon, Zvi Griliches, and Dale Jorgensen. 1996. „Toward a More Accurate Measure of the Cost of Living: Final Report to Senate Finance Committee“, www.social-security.gov.

Braybrooke, David. 1987. *Meeting Needs*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Brennan, J. 2004. „Rawls's Paradox“, University of Arizona, manuscris nepublicat.

Brennan, J. 2005. „The Best Moral Theory Ever“, University of Arizona, manuscris nepublicat.

Brock, Gillian. 1999. „Just Deserts and Needs“, *Southern Journal of Philosophy* 37: 165–188.

Broome, John. 1991. *Weighing Goods: Equality, Uncertainty, and Time*, Blackwell, Oxford.

Buchanan, Allen. 1990. „Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice“, *Philosophy and Public Affairs* 19: 227–252.

Burtless, Gary. 1990. *A Future of Lousy Jobs? The Changing Structure of U.S. Wages*, Brookings Institute, Washington, D.C.

Carter, Alan. 2001. „Simplifying Inequality“, *Philosophy and Public Affairs* 30: 88–100.

Cohen, Andrew Jason. 1999. „Communitarianism, Social Constitution, and Autonomy“, *Pacific Philosophical Quarterly* 80: 121–135.

Cohen, Andrew Jason. 2004. „What Toleration Does and Does not Require From Liberalism“, manuscris nepublicat.

Cohen, G.A. 1995. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.

Cohen, G.A. 2000a. „Self-Ownership, World-Ownership, and Equality“, în Vallentyne and Steiner (eds.), *Left-Libertarianism and Its Critics*, Palgrave, New York, pp. 247–270.

Cohen, G. A. 2000b. „Self-Ownership, World-Ownership, and Equality,“ în Vallentyne and Steiner (eds.), *Left-Libertarianism and Its Critics*, Palgrave, New York, pp. 271–289.

Cowen, Tyler. 1998. *In Praise of Commercial Culture*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Cowen, Tyler. 2000. *What Price Fame?*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Cox, W. Michael and Richard Alm. 1995. „By Our Own Bootstraps“, Federal Reserve Bank of Dallas annual report.

Christiano, Thomas. 2005. *The Constitution of Equality*, Oxford University Press, New York.

Daniels, Norman. 1978. „Merit and Meritocracy“, *Philosophy and Public Affairs* 7: 206–223.

Duncan, Greg, Johanne Boisjoly, and Timothy Smeeding. 1996. „How Long Does It Take for a Young Worker to Support a Family?“, Northwestern University Policy Research Website.

Easton, Loyd D. and Kurt H. Guddat (eds.). 1967. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Anchor Books, Garden City, NY.

Epstein, Richard. 2003. *Skepticism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, IL.

Feinberg, Joel. 1970. *Doing & Deserving*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Feinberg, Joel. 1984. *Harm to Others*, Oxford University Press, New York.

Feldman, Fred. 1995. „Desert: Reconsideration of Some Received Wisdom“, *Mind* 104: 63–77.

Feser, Edward. 2004. *On Nozick*, Wadsworth, Toronto.

Folbre, Nancy and Julie A. Nelson. 2000. „For Love Or Money – Or Both?“, *Journal of Economic Perspectives* 14: 123–140.

Foot, Philippa. 1967. „The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect“, *Oxford Review* 5: 5–15.

Frankfurt, Harry. 1987. „Equality as a Moral Ideal“, *Ethics* 98: 21–43.

Fried, Barbara H. 2005. „Begging the Question With Style: *Anarchy, State, and Utopia* at Thirty Years“, *Social Philosophy and Policy* 22: 221–254.

Galbraith, James K. 2000. „Raised on Robbery“, *Yale Law&Policy Review* 18: 387–404.

Galston, William A. 1980. *Justice and the Human Good*, University of Chicago Press, Chicago, IL.

Gaus, Gerald F. 2000. *Political Concepts and Political Theories*, Westview Press, Boulder, CO.

Gauthier, David. 1986. *Morals By Agreement*, Oxford University Press, Oxford.

Gottschalk, Peter and Sheldon Danziger. 1999. „Income Mobility and Exits from Poverty of American Children, 1970–1992“, Boston College Working Papers in Economics Website, 430.

Griffin, James. 1986. *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Clarendon Press, Oxford.

Hare, R. M. 1982. „Ethical Theory and Utilitarianism“, în Sen and Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 23–38.

Harman, Gilbert. 1998. „Ethics and Observation“, în Geoffrey Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, Ithaca, NY, pp. 119–124.

Harsanyi, John C. 1955. „Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility“, *Journal of Political Economy* 63: 309–321.

Hart, H.L.A. 1961. *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford.

Hayek, F.A. 1960. *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago, IL.

Hinderaker, John H. și Scott W. Johnson. 1996. „Wage Wars“, *National Review*, aprilie 22: 34–38.

Holmgren, Margaret. 1986. „Justifying Desert Claims: Desert and Opportunity“, *Journal of Value Inquiry* 20: 265–278.

Hubbard, R. Glenn, James R. Nunns și William C. Randolph. 1992. „Household Income Mobility During the 1980s: A Statistical Assessment Based on Tax Return Data“, *Tax Notes* Website (iunie 1).

Hugo, Victor. 1888. *Les Misérables*, Hetzel Éditeurs, Paris

Hume, David. 1978 [1740]. *Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford.

Kleinig, John. 1971. „The Concept of Desert“, *American Philosophical Quarterly* 8: 71–78.

Kukathas, Chandran. 2003. „Responsibility for Past Injustice: How to Shift the Burden“, *Politics, Philosophy, and Economics* 2: 165–190.

Kummer, Hans. 1991. „Evolutionary Transformation of Possessive Behavior“, *Journal of Social Behavior and Personality* 6: 75–83.

Lacey, A. R. 2001. *Robert Nozick*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Lerman, Robert I. 1996. „The Impact of the Changing U.S. Family Structure on Child Poverty and Income Inequality“, *Economica* 63: 119–139.

Lerner, Abba. 1970. *The Economics of Control*, Augustus M. Kelley Publishers, New York.

Levitan, Sar A. 1990. *Programs in Aid of the Poor*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD.

Locke, John. 1960 [1690]. *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lomasky, Loren. 2001. „Nozick on Utopias“, în Schmidtz (ed.), *Robert Nozick*, Cambridge University Press, New York, pp. 59–82.

Lomasky, Loren. 2005. „Libertarianism at Twin Harvard“, *Social Philosophy and Policy* 22: 178–199.

Louden, Robert B. 1992. *Morality and Moral Theory*, Oxford University Press, New York.
Mandle, Jon. 2000. *What's Left of Liberalism?*, Lexington, Lanham, MD.
Maslow, Abraham. 1970. *Motivation and Personality*, Harper & Row, New York.
McCloskey, Deirdre. 1985. *The Rhetoric of Economics*, University of Wisconsin Press, Madison.
McConnell, Terrance. 1993. *Gratitude*, Temple University Press, Philadelphia.
McMurrer, Daniel P., Mark Condon şi Isabel V. Sawhill. 1997. *Intergenerational Mobility in the United States*, Urban Institute, Washington, D.C.
McKerlie, Dennis. 1989. „Equality and Time", *Ethics* 99: 475–491.
McNeil, John. 1998. „Changes in Median Household Income: 1969 to 1996", U.S. Department of Commerce Website, *Current Population Reports, Special Studies*, U.S. Government Printing Office, Washington, D.C., pp. 23–196.
Mill, John Stuart. 1974 [1859]. *On Liberty*, Penguin, Harmondsworth (John Stuart Mill, *Despre libertate*, trad. rom. de Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, Bucureşti, 1994).
Mill, John Stuart. 1979 [1861]. *Utilitarianism*, Hackett, Indianapolis, IN (John Stuart Mill, *Utilitarismul*, trad. rom. de Valentin Mureşan, Editura Alternative, Bucureşti, 1994).
Miller, David. 1976. *Social Justice*, Oxford University Press, Oxford.
Miller, David. 1999a. *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
Miller, David. 1999b. „Justice and Global Inequality", în Hurrell şi Woods (eds.), *Inequality, Globalization, and World Politics*, Oxford University Press, Oxford, pp. 187–210.
Miller, Fred D. 2001. „Sovereignty and Political Rights", în Otfried Höffe (ed.), *Aristoteles Politik*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 107–119.
Miller, Richard W. 1992. „Justice as Social Freedom", în Beehler, Szabados, şi Copp (eds.), *On the Track of Reason: Essays in Honor of Kai Nielsen*, Westview Press, Boulder, CO, pp. 37–55.
Miller, Richard W. 2002. „Too Much Inequality", *Social Philosophy and Policy* 19: 275–313.
Morris, Christopher. 1991. „Punishment and Loss of Moral Standing", *Canadian Journal of Philosophy* 21: 53–79.
Morris, Christopher. 1998. *An Essay On the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge.

Nagel, Thomas. 1989. „Rawls on Justice“, în Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Stanford University Press, Stanford, CA, pp. 1–16.
Nagel, Thomas. 1991. *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford.
Nagel, Thomas. 1997. „Justice and Nature“, *Oxford Journal of Legal Studies* 2: 303–321.
Narveson, Jan. 1994. „Review of Temkin's *Inequality*“, *Philosophy and Phenomenological Research* 56: 482–486.
Narveson, Jan. 1995. „Deserving Profits,“ în Cowan și Rizzo (eds.), *Profits and Morality*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 48–97.
Narveson, Jan. 1997. „Egalitarianism: Baseless, Partial, and Counterproductive“, *Ratio* 10: 280–295.
Nietzsche, Friedrich. 1969 [1887]. *On the Genealogy of Morals*, Vintage Books, New York (Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei*, trad. rom. de Liana Micescu, Humanitas, București, 1994).
Norris, Floyd. 1996. „So Maybe It Wasn't the Economy“, *New York Times*, 1decembrie.
Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York (Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, trad. rom. de Mircea Dumitru, Humanitas, Bucuerști, 1997).
Olsaretti, Serena. 2004. *Liberty, Desert, and the Market*, Cambridge University Press, Cambridge.
Piketty, Thomas și Emmanuel Saez. 2004. „Income Inequality in the United States, 1913–2002“, aducere la zi online a „Income Inequality in the United States, 1913–1998“, *Quarterly Journal of Economics* 118(2003): 1–39.
Price, Terry L. 1999. „Egalitarian Justice, Luck, and the Costs of Chosen Ends“, *American Philosophical Quarterly* 36: 267–278.
Rachels, James. 1997. „What People Deserve“, în *Can Ethics Provide Answers?*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, pp. 175–197.
Radzik, Linda. 2004. *Making Amends*, Texas A&M University, manuscris nepublicat.
Rakowski, Eric. 1991. *Equal Justice*, Oxford University Press, Oxford.
Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York (John Rawls, *Liberalismul politic*, trad. rom. de Mihai Dudaș, Mihail Mate și Vasile Mitu, Editura Sedona, Timișoara, 1999).
Rawls, John. 1999a. *A Theory of Justice*, ediție revăzută, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Rawls, John. 1999b. *Collected Papers*, ed. S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, MA.
Rawls, John. 1999c. *Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
Rector, Robert și Rea S. Hederman. 1999. „Income Inequality: How Census Data Misrepresent Income Distribution", *Report of the Heritage Center for Data Analysis*, Heritage Foundation, Washington, D.C.
Roemer, John E. 2002. „Egalitarianism Against the Veil of Ignorance", *Journal of Philosophy* 99: 167–184.
Rose, Carol. 1985. „Possession As the Origin Of Property", *University of Chicago Law Review* 52: 73–88.
Rovane, Carol A. 1998. *The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
Samuelson, Paul. 1973. *Economics*, ediția a 9-a, McGraw-Hill Publishers, New York.
Sanders, John T. 2002. „Projects and Property", în Schmidtz (ed.) *Robert Nozick*, Cambridge University Press, New York, pp. 34–58.
Sayre-McCord, Geoffrey. 1996. „Hume and the Bauhaus Theory of Ethics", *Midwest Studies* 20: 280–298.
Scheffler, Samuel. 1992. „Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics", *Philosophy and Public Affairs* 21: 299–323.
Schmidtz, David. 1990a. „Justifying the State", *Ethics* 101: 89–102.
Schmidtz, David. 1990b. „When Is Original Appropriation *Required?*", *Monist* 73: 504–518.
Schmidtz, David. 1992. „Rationality Within Reason", *Journal of Philosophy* 89: 445–466.
Schmidtz, David. 1994. „The Institution of Property", *Social Philosophy & Policy* 11: 42–62.
Schmidtz, David. 1995. *Rational Choice and Moral Agency*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
Schmidtz, David și Elizabeth Willott (eds.) 2003. „Reinventing the Commons: An African Case Study", *University of California at Davis Law Review* 36: 203–232.
Sen, Amartya. 1992. *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
Sher, George. 1987. *Desert*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
Sher, George. 1997. „Ancient Wrongs and Modern Rights", în *Approximate Justice*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, pp. 15–27.

Shue, Henry. 2002. „Global Environment and International Inequality", în Schmidtz și Willott (eds.), *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, New York University Press, pp. 394–404.
Simmons, A. John. 1979. *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
Smith, Adam. 1982 [1759]. *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis, IN.
Spector, Horacio. 1992. *Autonomy and Rights*, Oxford University Press, Oxford.
Stark, Cynthia A. 2004. „How To Include the Severely Disabled in a Contractarian Theory of Justice", University of Utah, manuscris nepublicat.
Taylor, Charles. 1985. „Atomism", în *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol. 2., Cambridge University Press, Cambridge.
Taylor, Charles. 1995. *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
Temkin, Larry S. 1993. *Inequality*, Oxford University Press, New York.
Thomson, Judith. 1976. „Killing, Letting Die, and the Trolley Problem", *Monist* 59: 204–217.
Tomasi, John. 2001. *Liberalism Beyond Justice*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
U.S. Census Bureau. 2005. „Poverty Thresholds: 2004", *January Current Population Survey*, U.S. Government Printing Office, Washington, DC.
U.S. Census Bureau. 2003. *Current Population Reports, P60-221, Income In the United States: 2002*., U.S. Government Printing Office, Washington, D.C.
U.S. Department of the Treasury, Office of Tax Analysis. 1992. „Household Income Changes Over Time: Some Basic Questions and Facts", *Tax Notes, August 24, 1992*, U.S. Government Printing Office, Washington, D.C.
Waldron, Jeremy. 1989. „The Rule of Law in Contemporary Liberal Theory", *Ratio Juris* 2: 79–96.
Waldron, Jeremy. 1992. „Superseding Historic Injustice", *Ethics* 103: 4–28.
Waldron, Jeremy. 1995. „The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chap. 11 of Aristotle's *Politics*", *Political Theory* 23: 563–584.
Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice*, Basic Books, New York.
Wellman, Christopher Heath. 1999. „Gratitude as a Virtue", *Pacific Philosophical Quarterly* 80: 284–300.

Wellman, Christopher Heath. 2002. „Justice“, în Simon (ed.), *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Blackwell, Malden, pp. 60–84.

Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Willott, Elizabeth. 2002. „Recent Population Trends“, în Schmidtz și Willott (eds.), *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford University, New York, pp. 274–283.

Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*, ed. a 3-a Anscombe, trans. MacMillan, New York (Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, trad. rom. de Mircea Flonta și Mircea Dumitru, în colab. cu Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2004).

Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Zaitchik, Alan. 1977. „On Deserving to Deserve“, *Philosophy and Public Affairs* 6: 370–88.

# INDICE


**A**ckerman, Bruce 156, 157, 159, 160, 216, 217, 218, 221, 222
agenți activi (persoane) 99. *Vezi și* agenți separați
alienare 127, 128, 130, 214
~ în tranzacțiile de piață 128
~ între grupuri 128
Alm, Richard 185
americani de origine japoneză 301
analiză 17, 18
~ a conceptului de „câine" 17
~ a dreptății 20
~ și condițiile necesare și suficiente 39, 49
Anderson, Elizabeth 163, 164, 166, 171, 215
Aquino, Toma d' 249
arbitrar
~ al caracterului 83
~ arbitrar moral 58, 137
sensurile ~ 258
arbitru 23
Arneson, Richard 167, 275
Arrow, Kenneth 208
articularea codului 44, 46
atomism 130, 133. *Vezi și* Crusoe, Robinson
avantaje naturale. *Vezi* noroc

**B**adhwar, Neera 65
Baker, Edwin 201
bani 131, 297
Barry, Brian 299
Becker, Lawrence 111, 112, 117, 124, 127, 133, 141, 143, 144, 146
Beitz, Charles 100
Big Bang 56-8, 60, 62, 96, 99
Boisjoly, Johanne 191
Boskin, Michael 188
Brennan, J. 271, 319
Brock, Gillian 57, 91
Buchanan, Allen 109, 118, 119, 120, 126, 127, 137, 138, 139, 148
bunăvoință elementară 251
bunuri publice 147
Burtless, Gary 186

**c**actus arici *vs* cactus pernă de ace 44
calitatea vieții 181
câștig
bazele ~ 79
~ comparat cu meritul 79-80
Chamberlain, Wilt 99, 101, 103, 279, 282
Christiano, Thomas 168
codificabilitate 47
~ și judecată 47
Cohen, Andrew Jason 239
Cohen, G.A. 285, 294, 295, 296, 297

Comisia pentru Adevăr și Reconciliere din Africa de Sud 300
competențe, ca bun comun 267
comunitate 128
concepții despre dreptate
alegerea între ele 23, 24, 27, 34, 85, 237-8, 253, 312
ambiguitatea lor 24
în spatele vălului ignoranței 226
consens și teoretizare 17, 18
consimțământ ipotetic 144
constrângeri colaterale 287, 288
~ și impunerea riscurilor 289
viteza limită ca o ~ 287, 288
contextualism
~ și contraexemplele 33, 34, 231
~ și principiile 41
contractualism 218, 220, 267
contraexemple 33, 34, 41, 42
copii
~ adulți 37-8
arta de a-i crește 38
ce le datorăm 36-7
ce nevoi au 31, 36-7
creșterea și perspectivele de viață 177
în familii cu un părinte 196
~ și distribuția după nevoi 233
~ și industria care produce nevoi 32
~ și împărțirea în părți egale 158
~ și mobilitatea după venit 195, 196
~ și reciprocitatea ca valoare 125-7
~ și venitul familiei 193, 195
Cowen, Tyler 174, 181
Cox, W. Michael 185, 190
Crucea Roșie 124
Crusoe, Robinson 218, 258, 267
cultură pașnică 250

**D**aniels, Norman 170, 171
Danziger, Sheldon 193
datorie imperfectă. *Vezi* reciprocitate tranzitivă
definiții. *Vezi* analiză
despicătura în vălul palatului 307
Dickinson, Emily 174, 175
discriminarea și principiul slab structurat 281
distribuția soților 303, 315
dreptate procedurală 261, 284, 309
~ pură 261, 285
dreptate rectificatoare 315
~ și forța 297-8
dreptate. *Vezi și* concepții despre dreptate; dreptate procedurală
a da oamenilor ce li se cuvine 21, 22, 25, 28
~ ca echitate 260
~ ca tratament similar al cazurilor similare 20
~ ca panaceu 25
~ ce li se cuvine oamenilor 252
conceptul fundamental al ~ 21, 22
concept *vs* concepții 21
evoluția ~ 251-2

~ și dezacordul 22
~ nu este un panaceu 130
principii ale ~ 28, 29
scopul ~ 25, 26
dreptatea distributivă, și autorizația de a distribui 303-4
dreptul contractelor 147
drepturi de proprietate
~ și libertatea 294-5
Duncan, Greg 191

**e**chitate
~ și jocul cu cărți măsluite 305
~ și siguranța financiară 270
economie. *Vezi și* piață
~ și viața bună 249
Edison, Thomas 134, 135, 145, 175, 216
egalitarism 154, 157, 162-8, 176, 197, 200, 203, 215, 271
argumentul utilitarist împotriva ~ 205, 212
argumentul utilitarist în favoarea ~ 200, 205
~ comparat cu umanitarismul 162, 164
~ și lumile care au în spate o istorie 216, 217
~ și meritocrația 170-3
~ și oprimarea politică 166, 168
respingerea ~ de către Rawls 272
~ șanselor 162
egalitate 29
dimensiunile ~ 30, 130, 158
~ politică 162
~ presupusă de dreptate 160
~ și structura de clasă 153, 163, 166, 171, 185, 196, 268
~ și reciprocitatea 130
~ și „să ținem pasul cu familia Jones“ 167, 168, 199
entități colective
~ și responsabilitatea 298
Epstein, Richard 298
evoluție, a concepțiilor despre dreptate 48, 252, 253
excelența și scopul curselor 97
exemplul amenzii de circulație 53
exemplul băiatului care tunde gazonul 227, 234
exemplul bicicletei 153
exemplul candidatului la un post 70-1, 75-7
exemplul cu spitalul 239-40, 244, 246
exemplul cu tribunalul 109
exemplul donării de sânge 124
exemplul „drumului către serviciu“ 113
exemplul feliei de plăcintă 261-2
exemplul sursei de apă 287, 288
exemplul tramvaiului 239-40, 246-8
experimente mentale 258, 275, 314
externalitate
~ negativă 25-6
~ pozitivă 25, 177

**f**avoruri, acceptate în comparație cu ~ primite 142
Feinberg, Joel 59, 64, 89
Feldman, Fred 68, 80
femei
~ și dreptul de vot 20

Feser, Edward 279, 285
filozofie analitică 37
Foot, Philippa 248
Frankfurt, Harry 208
funcționalism 34
funcționalism contextual 33. *Vezi și* contextualism; pluralism
furt 20, 21
furtul portofelelor 294, 299, 315

**G**alston, William 171, 231
Gaus, Gerald 17, 163, 239
Gauthier, David 54, 109, 129, 303
Glannon, Peter 122
Gottschalk, Peter 193, 194, 195, 196
Griffin, James 228
Griswold, Charles 300

**H**are, R.M. 208
Harman, Gilbert 35
Hart, H.L.A. 236
hărți. *Vezi și* teoriile ca hărți
  proiecții Mercator 44
  proiecții Peters 44
  scopurile ~ 42, 43
  ~ bidimensionale și tridimensionale 42
Holmgren, Margaret 88

**i**mpozite 29, 132-4, 145, 165
indicele prețurilor de consum 188
integritate morală 48
intuiții 247, 248
**î**ndreptățire 103-4

**j**oc de sumă nulă 101, 221, 222, 246, 251, 274, 275, 294, 297, 307
Johnson, Ben 95
jurisdicție 19. *Vezi și* prioritate

**K**ing, Martin Luther 93, 176, 281
Kukathas, Chandran 298

**L**acey, A.R. 288
legislația Jim Crow 272, 273
Lerman, Robert 184
Lerner, Abba 201
liberalism 214
liber-arbitru 63
libertate (*freedom*) 295
  ~ a religiei 19
  ~ și banii 297
  ~ și legile de circulație 296
libertate (*liberty*) 272, 273
  ~ dă peste cap structurile 279
Lomasky, Loren 215, 267
loterie naturală
  ~ ca joc de sumă nulă 307
  ~ ca pachet de cărți de joc măsluite 306, 308
  ~ în afara dreptății 305
Louden, Robert 43

**M**ackie, Gerry 153
mana 157, 217
Mandela, Nelson 300, 301
Mandle, Jon 318
Marele Canion 21, 59
Marx, Karl 53, 128, 214, 268
Maslow, Abraham 230, 231
mașina de produs trăiri 88, 283
McCloskey, Deirdre 180
McConnell, Terrance 143
merit. *Vezi și* câștig
  a merita o șansă 71-4, 85
  a merita o titularizare 71
  a merita recunoaștere pentru efort și caracter 100

bazele ~ 52, 56, 59, 82, 89, 101
~ ca privire retrospectivă 65-7, 69
caracterul ca bază a ~ 79
efortul constructiv ca bază a ~ 91
justificarea ~ pe baza nevoii 91-2
justificarea ~ pe baza principiului consecințelor 90-1
~ justificarea m. pe baza principiului kantian 92-3
~ ca provocare morală
maximă în viață 62
~ comparat cu nevoia 91
~ noncomparativ 101, 102
~ preinstituțional 96-7
~ și cei care nu au șansa să obțină performanță 77
performanța din trecut ca dovadă a ~ 75, 76, 78
pretenții la ~ 70
principii ale ~ 29
~ și Big Bangul 57-60
~ și destinul 60
~ și faptul de a fi o persoană 57, 62
~ și justificarea inegalității 100, 101
~ și justificarea oportunităților 82, 83
~ și nonpersoanele 59, 60, 63
~ și norocul 30, 31, 57, 63
meritocrație 170
~ planificată centralizat 175
~ și piețele 173, 174
Michelangelo 228-30
Mill, John Stuart 241
Miller, David 64, 69, 75, 98, 99, 160, 168
Miller, Fred 42, 68
Miller, Richard 86, 173
mobilitate verticală 269-70
monism 119
Morris, Christopher 57, 215, 249
Mugabe, Robert 296

**N**agel, Thomas 84, 200, 202, 208, 211, 313
Narveson, Jan 57, 201
nevoi
~ comparate cu dorințele 229
~ importante în comparație cu ~ urgente 230
~ urgente 202, 230
stimularea capacității de satisfacere a ~ 234
~ și distribuția după merit 174
~ și scopurile 231
~ și votul 28
nevoie
autoevaluarea ~ 233
~ ca regulă de identificare 235, 236
limitele vagi ale ~ 230
obiectivitatea ~ 232
principii ale ~ 30
sensurile ~ 229
~ și admiterea la facultatea de medicină 238
norme
urmărirea *vs* articularea ~ 46
noroc 57. *Vezi și* loterie naturală
a fi doar norocos 58, 65, 73, 83

~ de a avea avantaje naturale și de poziționare 54, 55, 63, 83, 99
~ de a avea caracter 30
~ de a avea talente 30
~ de a putea munci 30
~ de a te fi născut om 63
~ de a vrea să depui efort 58
~ legat de circumstanțe sociale 30
~ și avantajele naturale și de poziționare 64, 304
~ și lipsa oportunităților 82
Nozick, Robert 30, 87, 88, 89, 142, 144, 146, 147, 167, 168, 242, 248, 256, 258, 270, 273, 274, 277-91, 292, 293, 299, 303

**o**amenii cel mai puțin avantajați 24, 35, 86, 89, 101, 154, 179, 198, 237, 249-51, 263-7, 268-73, 283, 311
~ ca grup social 264, 266
definiția lor 263
dorința de siguranță *vs* dorința de oportunitate 270, 274
~ în societatea cu mobilitate verticală 269, 270
~ în societatea rigidă împărțită în caste 269
~ și dorința de a merita 86, 87
~ și întâietatea libertății 272, 273
orbite planetare 16

**p**arabola îndatorării 132-3
păcat originar 292-3
părți egale 260
~ aplicate din oficiu 156, 218
~ beneficiul lor 158
~ și tratamentul egal 159, 160
~ și xenofobia 220
pedeapsă
~ și reciprocitatea 109, 117
teoria promisorie a ~ 72
persoane
activismul ~ 104
caracterul ~ 92
separarea ~. *Vezi* separarea persoanelor
perspectivă întemeiată pe consecințe 241, 245
Pincione, Guido 77, 239
planificare centralizată 173-5
pluralism 16, 28, 118, 119
poziție inițială (originară) 86, 87, 154, 261, 275, 276, 283, 293, 309, 310, 312, 313, 315-7
~ ideală 315
presiunile angajamentului 264, 265, 310
pretenții de recunoaștere a nevoii limitele lor 230
~ și satisfacerea nevoilor reale 234
Price, Terry 163
primul posesor 218, 219, 220
~ în afara domeniului dreptății 222
~ și durata posesiei 218
~ și următorii veniți 220, 221
~ și venirea nesimultană 159
principii ale dreptății. *Vezi* dreptate
principii ale momentului curent 283

principii istorice 278
principii structurate 278
~ și grupe de structuri 284
~ și principiile slab structurate 281
principii opuse regulilor 319
principiu precursor 262, 306, 317, 318
principiul diferenței 54, 87-8, 93, 197-8, 263-72, 278, 280, 286
principiul stării finale 277
prioritate 219, 272
privilegierea *statu quo*-ului 220
proprietate asupra sinelui 285, 286
putere politică, vinderea și cumpărarea ei 165

**R**achels, James 64, 68, 69, 89, 113-5
Radzik, Linda 299, 300
Rawls, John 14, 21, 24, 30, 35, 54-4, 87-90, 154, 186, 197, 216, 243, 251, 257, 259-76
două principii ale dreptății 54
~ și critica meritului 54
~ și faptele naturale 307
~ și reciprocitatea 260
reciprocitate 31, 260. *Vezi și* favoruri
~ ca fenomen manifestat în interiorul grupurilor 219
~ ca mișcare secundă 119
caracterul vag al ~ 123
contribuție și răsplată 134
~ face posibilă cooperarea 115
~ în cadrul relațiilor personale 120. *Vezi și* păcat originar
~ în comparație cu meritul 113, 114
principii ale ~ 29, 112
~ ca valoare 124, 125, 138, 139
~ forțată 146
~ simetrică 122-4, 138, 148
~ tranzitivă 121-4, 130, 148
răspunsul cu aceeași monedă la rău 117
specula cu ~ 144
~ și afirmarea reciprocă 128, 129
~ și datoria față de societate 145
~ și datoria imperfectă 123-4
~ și datoriile personale 113, 114
~ și îndatorarea față de societate 123, 124, 132, 134
~ și persoanele neajutorate 121
tipul adecvat de ~ 112
valoarea instrumentală a ~ 127
rectificare 297, 302
rectificarea transferurilor injuste 293
reducerea utilității marginale 200, 209
regula de identificare 235
regula maximin 310, 312, 318
responsabilitate personală 57, 62, 246
Rose, Carol 218
Rovane, Carole 136

**s**alarii domestice 177
*Salvați soldatul Ryan* 81-3
Samuelson, Paul 209

Sanders, John T. 223
Sayre-McCord, Geoffrey 241, 247
„să ținem pasul cu familia Jones". *Vezi* egalitate
scepticism, cu privire la merit 56-61, 67
Scheffler, Samuel 55
Sen, Amartya 158
separarea persoanelor 104, 139, 240, 259, 267, 268, 282, 283, 286, 288, 317
separarea producătorilor de consumatori 283
Shue, Henry 25
Simmons, A. John 142, 143
simplitate teoretică 16
sistem public de transmisie 142
Smeeding, Timothy 191
Smith, Adam 146
Smith, Michael 74, 126
societatea fluidă. *Vezi* mobilitate verticală
societăți închise 311
Spector, Horacio 248
speculă cu reciprocitatea. *Vezi* reciprocitate
speranța de viață 134, 179, 187-8, 199, 251
stabilirea meritului. *Vezi* bazele ~
stagnarea veniturilor 188-9
standardul persoanei rezonabile 46
Stark, Cynthia A. 264
statistica sărăciei 189
statistică 179, 180, 182
structură de bază 55, 87, 137, 138, 149, 231, 265, 270, 271, 273, 282
~ ca garanție 86
evaluarea ei bazată pe reciprocitate 87, 88
structură de clasă. *Vezi* egalitate

**t**abel periodic 16, 48
Temkin, Larry 163, 172
teoria îndreptățirii 283-4, 292
teorii moniste 16. *Vezi* pluralism
teorii. *Vezi și* contraexemple
aria de cuprindere a ~ 40
~ și acordul cotidian 18
~ și dezacordul 18, 44
~ ca abstracții 39-40
~ ca hărți 15, 16, 17, 39, 44, 319
~ sunt incomplete 16, 317
~ și adevărul obiectiv 44, 319
~ și presiunea socială 17
Thomson, Judith 248
Tomasi, John 138, 319
transfer just 293

**u**manitarism 154. *Vezi și* egalitarism
urgență *vs* importanță
urmărire *vs* articulare 46
utilitarism 89, 166, 200, 203, 208, 211, 240, 241
problema maximizatorilor neconstrânși 240
sacrificarea celor puțini de dragul celor mulți 248
~ și raportul favorabil al cifrelor 240
~ și ridicarea plafonului 241
~ adept al regulii constitutive 242
~ adept al regulii euristice 242

**V**aljean, Jean 72
valoare morală egală 171, 172
valoare, respectarea *vs* promovarea ei 239
vălul ignoranței 266-8, 307-8
venitul gospodăriei 181
~ comparat cu venitul individual 183, 184, 189-190
~ comparat cu venitul pe vârste 184, 185
viață bună 24, 25, 83, 133, 166, 223, 231, 249
vină 299-300
~ și refacerea unei relații actuale 302
voluntarism 283, 292, 293

**W**aldron, Jeremy 68, 104, 302
Walzer, Michael 61, 165
Weinstein, Michael 193
Wellman, Christopher 260
Willott, Elizabeth 177, 178, 216, 223

**Y**oung, Iris Marion 161, 164

**Z**imbabwe 296

# POSTFAȚĂ

Am căpătat o rezervă față de prefețe de la profesorul Mihail Radu Solcan, care la rândul său a preluat-o de la Karl Popper. Vremea în care prefețele în România aveau rolul de a legitima o carte oferind cheia de interpretare corectă, adică cea agreată politic, n-a trecut, și într-o accepțiune mai largă a lui „politic", nici nu poate trece. Nu vreau să spun că autorii prefețelor au intenții ascunse; doar că au intenții și că prefețele își arogă întotdeauna un tip sau altul de întâietate. Și pentru că nu este foarte clar ce fel de întâietate își arogă, autorii prefețelor – dacă sunt alții decât autorii cărților însele – sunt nevoiți să justifice și să explice. Dar dacă ei o pot face singuri pentru ei înșiși, atunci de ce autorii n-ar putea? Odată cu întrebarea cine îi legitimează pe cei care legitimează, ajungi să te întrebi și dacă lucrurile importante, inclusiv lectura acestei cărți, n-ar trebui începute direct. Filozofia liberală clasică este aceea a prezumției libertății. A trăi după această filozofie la nivel personal înseamnă a începe întreprinderea și, abia când ne întâlnim cu probleme, a consulta comentarii secundare.

Cele ce urmează sunt comentarii secundare. Cea mai mare parte a postfeței operează selecții și reformulări ale argumentelor lui David Schmidtz punând un accent special pe ideea producției de valoare. Filozofia mea politică – simplu spus acel set de sugestii de modificare a regulilor care ne țin împreună – este foarte apropiată de a autorului. Intenția este să-l asist pe David Schmidtz în încercarea sa de a arăta că virajul liberalilor moderni de la liberalismului clasic spre social-democrație este mai degrabă o greșeală. În penultima secțiune, realizez un ocol în economia politică – un tratament teoretic integrat al relațiilor politice și

economice – pentru a arăta natura dificultății unui proiect practic de reformă a „structurii de bază a drepturilor“ din cea de astăzi înapoi către una mai fermă în ce privește răspunderea individuală, libertatea de întreprindere și de schimb. În ultima secțiune arăt implicațiile acestei dificultăți pentru concepția lui Schmidtz despre dreptate.

## O notă biografică

David Schmidtz este profesorul Kendrick de filozofie și de științe economice de la Universitatea din Arizona și directorul Centrului de Filozofie a Libertății afiliat Universității din Arizona. Arizona ocupă un loc special în biografia intelectuală a lui David Schmidtz. În 1988 obține doctoratul aici, apoi își începe cariera de profesor la Universitatea Yale, unde rămâne șase ani, și, după un ocol la Chapel Hill, Universitatea din Kansas și la Bowling Green, se întoarce în 1995 să lucreze la Universitatea din Arizona. David Schmidtz și colegii săi de departament sunt responsabili pentru clădirea unui program de filozofie politică ce ocupă locul 1 în topul *Philosophical Gourmet*, cel mai cunoscut clasament al profesiei.

Prima carte a lui David Schmidtz, *Limits of Government. An Essay on the Public Goods Argument*, publicată la Westview în 1991, combină interesele lui din filozofia morală cu analiza economică și dezvăluie deja o poziție consistent libertariană. În 1995 publică volumul *Rational Choice and Moral Agency* (Princeton), unde explorează modul în care putem alege rațional și scopuri, nu doar mijloace, și descrie motivele pentru care am alege să fim raționali. În 1998 semnează împreună cu Robert Goodin *Social Welfare and Individual Responsibility* (Cambridge University Press). Schmidtz pledează pentru mecanismele pieței libere de creare a avuției și pentru modalitățile voluntare de ajutor reciproc, arătând cum programele guvernamentale de ridicare a nivelului bunăstării sociale infantilizează individul și își trădează propriul obiectiv. *Elements of Justice* (Cambridge), tradusă acum

ca *Elemente ale dreptății*, este aleasă de Atlas Network între cele mai bune zece cărți pro libertate ale deceniului. Aici Schmidtz critică două idei-nucleu ale liberalismului de tip dreptate socială. În primul rând, pune la îndoială ideea de dreptate ca distribuție colectivă dreaptă. În al doilea rând, în locul proiectului rawlsian al unei teorii „ideale" a dreptății, privită ca un proiect înalt către care ne îndreptăm cu toții, propune o concepție pluralistă a dreptății (mai multe elemente trebuie tratate ca fundamentale, nu unul singur) și contextuală (fiecare element caracterizează parțial realitatea, în unele contexte mai mult decât în altele). Teoriile dreptății sunt hărți care ajută indivizii aflați pe terenul dreptății să interacționeze unii cu alții, pornind de la problemele lor de vecinătate. Aceasta este concepția pe care Schmidtz o adâncește astăzi. *A Brief History of Liberty* (Wiley-Blackwell, 2010), scrisă cu Jason Brennan, descrie câteva momente istorice cheie în lupta pentru libertate și alătură problemei coerciției de către alții și problema constrângerilor interioare, ce scapă uneori minții reflexive. Schmidtz este editor al unui volum despre Robert Nozick (Cambridge, 2002), împreună cu Elizabeth Willott este coeditor al volumului *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works* (Oxford, ultima ediție apărută 2011) și editor al volumului *Creating Wealth* (2011). David Schmidtz a publicat în reviste de specialitate de prim rang precum *Ethics* în *Journal of Philosophy*, și *Political Theory*. Peste cincizeci de titluri semnate David Schmidtz sunt traduse în limbile spaniolă, portugheză, mandarină, turcă, italiană, română, cehă, slovacă și germană.

Succesul academic al lui David Schmidtz nu se desfășoară în cel mai obișnuit mod. Dacă luăm sugestia etimologiei lui „desfășoară" în serios (ca și cum ceva ar fi conținut dinainte într-un mod implicit, și apoi s-ar desfășura), atunci succesul nu se „desfășoară" deloc: este creat. David află ce este o universitate la vârsta de 11 ani, când familia sa se mută la oraș de la ferma din Saskatchewan, Canada, tatăl său pentru a fi îngrijitor, mama sa casieră. Tânărul David Schmidtz este cinci ani poștaș în timpul

studenției în Calgary. Pentru a-și face numărul de credite la Facultatea de Biologie, e nevoit să urmeze un curs de noapte: printre puținele cursuri de noapte disponibile este unul de filozofie. După o întâlnire fortuită cu Joel Feinberg – Feinberg fiind atunci profesor la Universitatea din Arizona – și o recomandare de a urma filozofia, îl găsim pe Schmidtz câțiva ani mai târziu scriind o aplicație pentru un doctorat în filozofie la universitatea al cărei nume îl avea în minte.

Pentru cine se întreabă ce semnifică titlul „Kendrick", el se referă la soții Ken și Randy Kendrick, sponsorii poziției academice a lui David Schmidtz și ai Centrului de Filozofie a Libertății. A purta numele finanțatorului ca titlu onorific este o instituție obișnuită în lumea universitară americană. Dar soții Kendrick au un rol special în viața lui Schmidtz. În 2003, după ce îl întâlnesc la o festivitate de premiere de la Institute for Humane Studies, îl sună ca să-l invite la cină, cu intenția de a-i lansa propunerea să extindă programul de filozofie politică al universității. Schmidtz nu se simțea însă în formă: tocmai aflase că are o tumoare răspândită în jurul mai multor vase de sânge ale creierului, astfel încât nici scenariul unei operații reușite nu promitea o recuperare. Soții Kendrick preiau totuși cu insistență problema în mâinile lor. Aranjează o operație asistată de neurologi din opt țări și executată de ceea ce Schmidtz numește un virtuoz al neurochirurgiei. După o refacere completă surprinzătoare, David Schmidtz revine la filozofie și poate primi propunerea inițială. În loc să-și trimită unii altora felicitări de Crăciun în fiecare an, spune doamna Kendrick, ei devin parteneri în construcția unui centru de cercetare.

## Nu „gândi", privește

Cum s-ar explica titlul cărții? Chimiștii explică diversele substanțe ca variații de compoziție ale unor elemente simple. Să spunem că cineva citește această postfață pe o bancă într-un cartier liniștit. Lemnul băncii conține un compus chimic,

celuloză, care înglobează carbon, oxigen și hidrogen într-o anumită proporție. Activitatea persoanei în cauză este susținută de echilibrele complexe dintre aceste elemente. Dacă este norocoasă, ocupă tocmai banca de la umbră, deși în jur sunt numai bănci bătute de soare. Probabil că alți plimbăreți râvnesc și ei la banca respectivă, dar ea este protejată de regula că primul sosit nu trebuie dat la o parte fără un motiv serios. Cu alte cuvinte, activitatea persoanei este susținută în același timp și de echilibrele unor elemente dintr-o altă dimensiune a acestei lumii: dimensiunea normativă, dimensiunea lui „cum trebuie să stea lucrurile și de ce". Persoana respectivă stă pe bancă „la umbră" nu numai în cartierul liniștit de care vorbeam, ci și într-un alt cartier, cartierul dreptății.

Când Tudor și cu mine am tradus această carte, l-am propus pe David Schimdtz ca ghid în acest cartier. *Elemente ale dreptății* a fost scrisă în continuarea unei discuții deschise de Rawls și Nozick în anii '70, discuție care continuă să definească maniera în care se face filozofie politică în Occident. Cititorul român interesat de filozofie politică are la dispoziție *Anarhie, stat și utopie* a lui Robert Nozick, tradusă în 1997 de Mircea Dumitru pentru Humanitas, *O teorie a dreptății* a lui John Rawls, tradusă în primăvara acestui an de Horia Târnoveanu pentru Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", și acum și Schmidtz.

Schmidtz spune: priviți „cartierul" dreptății. Puteți să-l cartografiați? Teoriile sunt hărți. Doriți să contestați unele hărți? Doriți să reformați geografia însăși a cartierului? Doriți să nu fie distrus de alții care încearcă s-o facă? Cum știți că se înșală? Cum știm că nu suntem noi înșine înșelați? Ideea acestei cărți este de a privi la microscop teoriile dreptății și compușii normativi precum principiile dreptății. Acestea sunt văzute ca diferite asamblări sau agregări ale următoarelor elemente simple: merit, reciprocitate, egalitate și nevoie. A privi dreptatea la nivelul fundamental înseamnă a observa valențele elementelor fundamentale.

Termenul „a privi" trebuie luat în serios. Ca și Wittgenstein, Schmidtz ne oferă o terapie împotriva tiraniei intuițiilor după care lucrurile „trebuie" să stea așa, și nu altfel. Nu este vorba de

contemplarea vreunei lumi speciale. Conceptele normative nu sunt într-o altă lume, ci prind contur înăuntrul practicilor umane sau la confluența practicilor umane. Mistria și conceptul mistrie (și conceptul este tot o unealtă!) apar înăuntrul unei practici. Ajută la coordonarea activității zidarului și a ucenicului. Dreptatea apare mai degrabă la confluența practicilor umane. Funcția dreptății și a conceptului de dreptate ar fi să coordoneze practici și proiecte diferite. Faptul că are în vedere întrebarea „la ce este bună dreptatea?“ face din Schmidtz un „funcționalist“ în privința dreptății și a conceptelor dinăuntrul dreptății. Veți vedea cum funcționalismul său îi permite să arbitreze între concepții diferite despre dreptate și să urnească din loc o dezbatere înțepenită.

Veți vedea în Schmidtz și un „pluralist“ (33). Să renunțăm la unele dintre elemente, întreabă el? Poate totul se reduce, să zicem, la nevoi. Ce-ar fi dacă licențele medicale s-ar distribui după nevoi (239)? Ce-ar fi dacă fiica mea ar urma să fie pacientă a unui medic căruia licența medicală i-a fost distribuită după nevoi? Oare am putea analiza elementele astfel încât ele însele să apară ca agregări ale unui element fundamental unic? De exemplu, eu sunt tentat acum de concepția lui Richard Posner a dreptății ca eficiență. Alți cititori poate se află sub imperiul altei concepții moniste (pornind de la un singur element). Schmidtz ne îndeamnă să vedem cărei practici îi servesc aceste teorii ale dreptății și ce practici lasă mai degrabă în umbră. Ce dispute cu privire la dreptate sunt simplificate? Ce practici și proiecte umane sunt mai ușor coordonate? Esperanto, spune Schmidtz, limba proiectată în mod conștient de lingviști tocmai pentru a îmbunătăți coordonarea, s-a dovedit mai săracă decât limbile naturale apărute că rezultat reunit al acțiunilor și practicilor pornite din tot atâtea centre de acțiune câți utilizatori-creatori. Destinul limbii Esperanto transmite un avertisment reformiștilor dreptății. Ca și limba naturală, dreptatea, este un rezultat combinat al multor locuitori-constructori, care se adaptează unii la ceilalți creând o ordine atât de complexă, încât nici unul dintre ei n-ar fi putut-o proiecta în totalitate. Fiecare răspunde condițiilor și schimbărilor din jur și își imită sau își resping unii altora proiectele și încercările.

*Elemente ale dreptății* ne învață să interpretăm realitatea normativă: ne ajută să recunoaștem în contextul de viață elementele prezente și testele morale suprapuse pentru a le da celor din jur ce li se cuvine. Adevăratul serviciu al filozofiei morale, spune Schmidtz, este nu atât cunoașterea regulilor suficiente care trebuie aplicate pentru a trece testul moral formulat de-a gata, cât antrenamentul în a recunoaște corect și la timp despre ce test este vorba (Schmidtz 2006, p. 23; Schmidtz 2011, p. 8).

## Intuiția social-liberală: înzestrările naturale sunt în proprietate comună

Iată un mod de a descrie testul caracteristic filozofilor social-liberali și al concepției dreptății ca distribuție: Rawls (1999, p. 89) spune că nu doar talentul însuși se datorează norocului, ci chiar și disponibilitatea de a face un efort, de a încerca, este rezultatul unui noroc: norocul de a te fi născut într-o familie și de a fi crescut în circumstanțe sociale favorabile. De aceea, continuă el și filozofii social-liberali, a vorbi despre merit pentru a justifica inegalitățile sociale rezultate din funcționarea pieței este o greșeală. Produsul muncii mele nu este atât creația mea și meritul meu, cât o prelungire a unor date naturale. Dacă este așa, redistribuția concretă a veniturilor alocate inițial de piață este răspunsul corect la test. Redistribuția ar fi doar o parte rectificativă dintr-o schemă largă de cooperare, schemă care poate fi descrisă din punct de vedere moral ca un acord fundamental al tuturor asupra aranjării inegalităților. Schema ar fi de tip distributiv, iar setul înzestrărilor individuale, întocmai ca o resursă comună, ar face și el obiectul distribuției. *Elemente ale dreptății* construiește un răspuns acestei intuiții în beneficiul liberalismului clasic și al dreptății procedurale.

## Nu este prea târziu să meriți

O piatră de temelie este pusă odată cu articolul „Când este apropierea originară obligatorie?“ (Schmidtz, 1990). Și dacă talentele

fiecăruia ar fi resurse naturale aflate inițial în proprietate comună, spune Schmidtz, ar fi păcat să rămână acolo. Apropierea privată este singura instituție care asigură folosirea productivă a resurselor respective pe termen lung. Mai târziu (2002), Schmidtz găsește o valență a meritului care întoarce peste cap o parte importantă din proiectul lui Rawls. Filozofii social-liberali au uitat, spune el, că, dacă există ceva numit merit, meritul vine odată cu contribuția, iar contribuția poate veni și după plată. Esențială, spune Schmidtz, este echilibrarea balanței morale, nu ce termen sosește primul. În *Salvați soldatul Ryan*, căpitanul Miller (jucat de Tom Hanks) îi spune lui Ryan (jucat de Matt Damon), după ce o echipă se sacrificase pentru el: „Câștigă asta!“ Până atunci, știau amândoi, Ryan nu-și câștigase dreptul de a fi salvat. Plata, viața care urma, fusese făcută înainte să fie meritată (81). Lecția generală este că, dacă cel puțin unii dintre noi merită ceva în viață, atunci aceia trebuie să fi făcut ceva în viață pentru înzestrările pe care le-au primit la naștere, nu înainte de viață. Nu e suficient să te uiți la ce se întâmplă înainte de a primi șanse pentru a trage concluzii despre merit. Toți primim șanse când încă nu le merităm; le putem merita după. Relevanța de ordin personal este că oricât de tulburătoare ar fi răspunderea, nu scăpam de ea, pentru că nu este niciodată prea târziu să încercăm să merităm șansele pe care le-am primit. Relevanța teoretică în dezbaterea cu Rawls este că, dacă există merit individual și el poate apărea în viitor ca factor în producția de valoare, atunci ar fi pripit să hotărâm colectiv dinainte distribuirea valorilor viitoare, ca și cum vor fi fiind „ale noastre“. Putem concepe dreptatea ca dreptate distributivă, dar concepția este goală pentru că nu știm dinainte ce resurse fac obiectul proprietății în comun pentru a face și obiectul distribuției într-un contract social. Când știm ce e al nostru, al tuturor, Rawls ne spune cum să-l distribuim drept. Dar nu știm ce e „al nostru, al tuturor“ (303).

## Poți crea valoare

Care este consecința unei concepții potrivit căreia nu e prea târziu ca cei care se bucură de talente naturale să ajungă să le și merite?

În primul rând, această concepție ne scapă de obsesia redistribuției valorilor prezente. Ea ne amintește că stă în natura valorii că ea poate fi mereu creată, nu doar descoperită. Viitorul aduce valoare nouă, nu doar descoperă valori moștenite din trecut. Când căutăm valoare trebuie să privim și înainte, nu doar în spate, altfel irosim timpul în care am putea privi înainte. Cum putem produce atunci valoare nouă? Să zicem că nu există merit. Chiar și așa, concepțiile noastre asupra meritului au un rol: observăm că o persoană tinde să producă mai multă valoare când i se atribuie meritul pentru a fi produs ceea ce dorește să creadă că a produs. Dacă oamenii recompensează ceea ce pare a fi merit, oamenii creează mai multă valoare. Aceasta ar fi una dintre funcțiile importante pe care le-am dori de la o teorie a dreptății: să creeze valoare. Cum îndeplinește această funcție o teorie a dreptății care renunță la ideea de merit în favoarea unei concepții după care cei talentați sunt „favorizați" sau „norocoși", iar cei care nu au talent sunt, cel puțin prin comparație, „defavorizați" sau „nenorocoși"? Produce oameni care tind să renunțe la șansele pe care le-au primit de la natură, așa cum s-ar lepăda de o vină (85). O concepție a dreptății care renunță la merit, precum cea social-liberală, irosește șanse.

În al doilea rând, concepția lui David Schmidtz despre merit ne ajută totodată să alegem între succesul autentic și aparența succesului. Iată o observație psihologică: dacă am succes, aș dori să știu că-mi merit succesul cu atât mai mult cu cât punctul meu de pornire a fost jos. O redistribuție nu mi-ar da succes autentic, ci doar aparența succesului. Schmidtz compară o lume guvernată de dreptatea ca distribuție cu lumea creată de mașina de produs trăiri la care se gândise Robert Nozick. Dar dacă redistribuția

produce iluzii pentru unii, se hrănește cu ceva autentic de la alții. Dacă meritul e posibil, ceea ce taxele și impozitele colectează în vederea redistribuției ar putea fi un succes autentic, un succes meritat.

Redistribuția prin mecanismul statului și-ar putea face loc și dacă există merit: ca metodă de recompensă a meritului. De aceea, în al treilea rând, întrucât meritul poate apărea în viitor, vedem că o distribuție centralizată după merit nu poate avea loc decât arbitrar. Dacă în vederea redistribuției către Mary vrem să prelevăm resursele lui John, pentru că nu le merită, ar trebui să așteptăm mai întâi ca John să-și încheie și ultima zi în care ar putea să și le merite. O redistribuție înainte de vreme nu l-ar lăsa pe John să-și merite înzestrările.

## Poți crea valoare dacă ești lăsat să creezi valoare

Aceste considerații pornite de la reflecția asupra meritului slăbesc prescripțiile dreptății ca distribuție și întăresc concepția clasică a dreptății procedurale de a trata indivizii la fel, indiferent de distribuția inegală a șanselor la un moment dat. Stilul lui Schmidtz nu este însă unul combativ, ci profund reflexiv. Pregătirea filozofică cu *Elemente ale dreptății* este pregătirea pe care o ai cu un înțelept, nu doar cu un specialist și inovator în filozofie. Schmidtz încearcă permanent să găsească punți de legătură între adversari. Încercarea de a salva principiul diferenței și procedura vălului de ignoranța pentru liberalismul clasic poate fi descrisă din celălalt unghi ca o încercare de a salva liberalismul clasic din perspectiva teoriei dreptății a lui Rawls. A încerca să-l localizăm pe autorul *Elementelor dreptății* într-un unghi sau altul este inutil. El le încearcă pe amândouă în același timp.

Un exemplu este modul caritabil în care tratează Schmidtz faimosul principiu al diferenței al lui Rawls. Ce este principiul diferenței? Mai întâi trebuie înțeles ce este „precursorul" principiului diferenței (262), propus de Rawls în 1958. Să zicem că avantajul de care ne-am bucura ca urmare a unei scheme de cooperare

(adică a unei „structuri de bază“) radical egalitariste ar fi 1 pentru fiecare dintre noi. Dar avem la dispoziție și scheme neegalitariste, care ar aduce fiecăruia, inclusiv celor mai dezavantajați, avantaje mai mari decât 1. Precursorul spune că aceste structuri ar fi preferabile. Spune că inegalitățile care survin ca urmare a pozițiilor pe care le ocupam în societate trebuie permise dacă sunt și în avantajul celor mai defavorizați. Dar există mai multe scheme la îndemână, fiecare dintre ele oferind păturii celei mai dezavantajate mai mult decât 1. Ne poate sta de exemplu la dispoziție o structură în care cei mai dezavantajați se bucură de 2, iar ceilalți, de 10. Și poate și o altă structură, care și ea se conformează precursorului, și în care cei mai dezavantajați, se bucură de 3, iar ceilalți, de 4. Principiul diferenței selectează dintre structurile permise de precursor astfel: dintre toate structurile conforme precursorului trebuie aleasă cea care îi avantajează cel mai mult pe cei mai dezavantajați. Principiul diferenței ar selecta structura de bază în care cei dezavantajați se bucură de 3. Care este prescripția practică, pentru aici și acum, a principiului diferenței? Schmidtz argumentează în favoarea unei interpretări caritabile a principiului: este un criteriu de evaluare a principiilor dreptății însele (fie ele procedurale sau distributive), nu de evaluare a reformelor punctuale, și nu neapărat o rețetă de redistribuție a veniturilor (265). În plus, Schmidtz îl interpretează și ca pe un standard abstract, în care conceptul „avantaje“ este mai general decât ar permite simpla operaționalizare a situațiilor relative calculând veniturile indivizilor.

Interpretarea caritabilă a principiului permite niște apropieri cu liberalismul clasic. Dacă pentru operaționalizarea „avantajelor“ cuvenite celor defavorizați devin relevante și chestiuni mai subtile legate de psihologie, atunci ne putem întreba, împreună cu Schmidtz și Holmgren, dacă cei mai dezavantajați vor doar să *primească* ceva (88) sau și să *fie* cumva? Poate unii dintre cei dezavantajați vor să creeze valoare. Poate unii dintre cei dezavantajați doresc să devină merituoși. Poate unii, sau

toți, au nevoie de șansa de a fi merituoși. Când ni se refuză șansa de a deveni merituoși? Răspunsul lui Schmidtz este următorul: când structurile de bază îngreunează mobilitatea socială pe verticală. Imaginați-vă că structura de bază în care cei săraci se bucură de 2 permite mobilitatea pe verticală și structura de bază în care cei săraci se bucură de 3 nu o permite. Aflați în spatele unui văl de ignoranță, ar alege unii oamenii o lume care oferă șansa de a se bucura de un 5, 6, sau 10 chiar cu riscul de a nu izbuti decât un 2? Ce vedem că aleg oamenii? Ce vedem că doresc cei defavorizați? Discuția se adâncește în carte și căpătă mai multe ramificații. Diferite fapte pot fi asociate acestor ramificații. O întâmplare face să știu că în acest an a fost un număr record de aplicații la loteria vizelor pentru Statele Unite: 15 milioane. În capitolul despre egalitate Schmidtz demonstrează empiric, cu minuțiozitate, că societatea americană este, sau încă este, una mobilă pe verticală. În locurile de unde ei pleacă, reglementările le răpesc oamenilor șansa de a produce. Dacă este așa, atunci mobilitatea pe verticală, și nu prescripțiile de redistribuție, ar fi în acord cu principiul diferenței.

## Reciprocitatea creează valoare

Mai întâi o chestiune despre limitele reciprocității ca fundament al dreptății. Dacă am fundamenta dreptatea doar pe reciprocitate, n-ar fi atunci în pericol statutul moral al celor incapabili să răspundă în temeiul reciprocității? Poate, dar să nu uităm de mobilitatea pe verticală dintre cei care nu pot răspunde în temeiul reciprocității și cei care pot. În primă instanță, mulți dintre cei deja capabili să acționeze în temeiul reciprocității acționează efectiv în temeiul ei datorită modului în care sunt tratați și în care văd că sunt tratați și cei din jur. Marea virtute a reciprocității este că induce cooperare, învățându-i pe oameni să coopereze (116). Cooperarea însă creează valoare care se răspândește și îi cuprinde și pe cei care temporar, sau contingent, sunt inca-

pabili să ofere ceva la schimb. Industria ochelarilor, de pildă, creată de cei care inițial au o vedere bună, ridică persoanele mioape în rândul celor care pot apoi răspunde în temeiul reciprocității folosindu-se de o vedere la fel de bună ca a oricui (141).

Acest obiectiv, a crea valoare, este suficient de important încât să afecteze valențele elementelor dreptății. Schmidtz preia definiția lui Lawrence Becker a reciprocității ca dispoziție de a întoarce binele în mod proporțional, și de a repara răul făcut (Becker, 1986). De ce nu am încorpora la fel de explicit în reciprocitate și răsplătirea răului cu rău? Sigur că și sancțiunea are o valoare educativă. Dar oamenii, spune Schmidtz, tind să fie incompetenți în a judeca un rău ca o sancțiune primită în temeiul reciprocității, chiar când ar fi cazul s-o facă. Tind să interpreteze răul primit ca fiind o mutare necooperativă inițială sau cel puțin ca pe o sancțiune exagerată. Să nu pierdem din vedere întrebarea mai largă cu privire la funcția reciprocității ca element al dreptății, doar de dragul simetriei bine–rău! Spiralele conflictului îngreunează coordonarea proiectelor încărcate de valoare.

Unii avocați ai distribuției de către stat folosesc un principiu al reciprocității față de societate pentru a justifica obligația politică. Oamenii plătesc uneori impozite nespecifice cu bunăvoință, ca și când ar da înapoi societății. Ca și în cazul meritului, unde esențială era balanța, nu ce este înainte și ce este după, Schmidtz privește schimburile de servicii din rețeaua de piață în mod simultan. Nu dăm oare oricum înapoi celorlalți în fiecare zi de lucru, prin însuși faptul că facem servicii altora? Câți oameni ajută un brutar sau un mecanic (134)? Atâția câți clienți are, plus atâția câți clienți îi servesc pe aceia la rândul lor și așa mai departe. Și noi ne bucurăm de beneficii indirecte de la alții, dar la fel se bucură și alții de efectele indirecte pe care le producem noi. Ceea ce dau oricum oamenii înapoi, prin activitatea lor economică obișnuită, este valoare. A justifica taxele

printr-un principiu al obligației de „a da înapoi“ înseamnă a număra de două ori, spune David Schmidtz. Înseamnă și a anula procesul prin care ne plătim obligațiile către ceilalți. Înseamnă a anula procesul responsabilizării individuale și a distruge forme de organizare socială dedicate carității și ajutorului reciproc (Schmidtz și Goodin 1998, pp. 44–79). Înseamnă și a anula procesul de schimb prin care se creează valoare. O valoare de care, pentru că se răspândește și indirect, se bucură și cei care încă nu sunt capabili să participe la rețeaua de schimburi reciproce.

### Regula primei posesiuni creează valoare

Știm deja de ce regulile primului venit, sau ale primei posesiuni, creează valoare. A respecta proprietatea primului posesor, spune Schmidtz împreună cu Carol Rose (1985), induce descoperiri. Prin inducerea de descoperiri, aceste reguli induc activități productive. Redirecționează eforturile oamenilor de la împărțirea de redistribuții, de la dispute cu privire la redistribuții, și de la a căuta să beneficieze de redistribuții, la activități productive. Resursele cele mai importante nu sunt ceea ce numim în primul rând resurse naturale, ci sunt înzestrările și resursele create de oameni pornind de la înzestrări. Dar oare cine sunt cei care ajung primii la ele? Cine le valorifică prima oară? Regulile primei posesiuni le permit nou-veniților să sosească fără a fi primiți ca o amenințare (221). De aceea, permit coordonarea proiectelor valoroase ale nou-veniților cu proiectele ale celor care au ajuns primii. Este adevărat că nou-veniții nu-și pot apropria ceea ce a fost deja apropriat. Dar asta nu înseamnă că rămâne mai puțin. În economiile care efectiv se dezvoltă – care creează valoare – cei care sosesc mai târziu se bucură de mai mult decât cei care sosesc mai devreme, grație eforturilor productive ale celor care au venit mai devreme (222). Primii veniți plătesc deja costul transformării resurselor inițiale în ceva productiv, iar

nou-veniții, prin însuși faptul că vin mai târziu, se bucură de mai mult. Într-o economie care produce și acumulează valoare, cursa aproprierii este câștigată de ultimii veniți (223).

## Egalitatea de tratament justifică regula primei posesiuni

În structura de suprafață a cărții, Schmidtz introduce regula primei posesiuni ca limită a variilor principii izvorâte din elementele simple (214). Însă, dacă în structura de adâncime a cărții elementele fundamentale ale dreptății sunt meritul, reciprocitatea, egalitatea și nevoile, atunci regula primei posesiuni ar trebui să fie un compus normativ. Forța ei normativă trebuie explicată tot prin apel la elementele simple. Putem oare articula justificarea regulii primei posesiuni pornind de la justificările elementelor de bază?

Da, dacă înțelegem imperativul egalității de tratament sub condiția realistă că unii sosesc mai devreme la unele resurse și unii sosesc mai târziu. Contractualiștii simplifică prea mult lucrurile când presupun că am ajunge toți în același timp la masa negocierii colective (160). Dar tocmai pentru că lucrurile nu stau așa, când nou-veniții cer și mai mult de la primii veniți, ei cer să se bucure de un respect mai mult decât egal. Ne putem imagina câte contracte sociale dorim ca teste ale dreptății, dar dacă vrem să fie relevante pentru lumea noastră, aceste experimente imaginare trebuie să ia în considerare că unii sosesc mai devreme și alții mai târziu. Aceasta înseamnă ca înainte ca nouveniții să sosească, aproprierea și transformarea resurselor de către cei care au ajuns în lume mai devreme nu constituie neapărat un tratament aplicat celor care încă nu au sosit, nici egal, nici inegal (159). Însă o redistribuție de la cei sosiți mai devreme către cei care sosesc mai târziu constituie un tratament. A-i forța pe cei sosiți mai devreme să cedeze și mai multe resurse în favoarea celor nou-sosiți ar fi un început agresiv al interacțiunii între generații.

## Egalitatea de tratament produce valoare

Argumentul lui Schmidtz pare să se aplice mai puțin României. În primul rând, în România caracterul sufocant al barierelor reglementative la intrarea pe piețe nu permite acumularea de valoare (cei care vin mai târziu nu găsesc mult mai mult la „masa negocierilor“ care definesc dreptatea distributivă). În al doilea rând, prin sistemul public de pensii, mare parte din contribuțiile celor veniți mai târziu sunt transferate către cei sosiți mai devreme (deci dacă ar fi vorba de o agresiune, agresiunea ar avea efectul invers).

Dar cred că structura conceptuală a argumentului clarifică în special situația unei societăți ca România. Reglementările, ca bariere la intrarea pe piețe impuse de concurență pentru protecția specială a unor jucători speciali, constituie limitări ale activităților indivizilor care și-ar putea pune la lucru înzestrările originare în ceva productiv. Reglementările sunt aproprieri de către stat ale celor mai importante resurse naturale, și anume înzestrările indivizilor, resurse la care aceștia ajung de facto primii, dar sunt rapid deposedați și incapacitați de către stat. Nu doar taxele, dar și reglementările, chiar și atunci când au numai un efect de incapacitare, sau prevenție a unui proces creator, pot fi văzute ca aproprieri redistributive. În al doilea rând, putem vedea situația actuală a pensiilor din România ca urmarea nefericită a aproprierii publice, o agresiune sistematică a statului atât împotriva celor nou-veniți, cât și a celor sosiți mai devreme, apropriere care a împiedicat acumularea de valoare.

Considerațiile despre egalitatea de tratament, respect egal, sau lipsă de respect egal le par secundare – chiar dacă adevărate – celor care iau egalitatea ca principiu al părților egale drept principala chestiune. Problema, spune David Schmidtz, este că ei ignoră valențele importante ale conceptului de egalitate. Nu acordă suficientă atenție nici interacțiunilor egalității cu celelalte elemente ale dreptății, nici funcției pe care vrem s-o îndeplinească

ele împreună, nici istoriei egalitarismului. De exemplu, idealul plății egale pentru muncă egală avea mai mult în comun cu meritul celui care muncește și cu respectul egal acordat indivizilor și mai puțin cu idealul rezultatelor egale (172). Când Martin Luther King spunea că visul lui este ca cei patru copii ai săi să nu fie judecați după culoarea pielii, ci după caracterul lor, visa la un egalitarism al tratamentului, nu al părților egale. Lumea respectivă are de-a face cu deschiderea accesului la rețeaua reciprocității și cu posibilitatea fiecăruia de a intra oricând în relații de piață cu cel sau cea care judecă serviciul său ca meritând mai mult. În general, are de-a face cu un maxim egal de libertate pentru toți.

Ceea ce permite oamenilor să creeze valoare în societatea americană este egalitatea de tratament. Care, pe termen lung, face posibilă și o egalitate a rezultatelor. Dacă doi frați primesc biciclete la vârsta de 10 ani, intră la facultate la vârstă de 18 ani, își cumpără o casă la 30 de ani ș.a.m.d., dar unul este cu doi ani mai mic decât celălalt, putem spune că viața le-a oferit rezultate egale (161). Schmidtz arată că aceasta este situația în Statele Unite: probabilitatea ca o persoană să aparțină categoriilor sărace când este tânără, dar probabilitatea să intre în categorii din ce în ce mai bogate pe măsură ce înaintează în vârstă este foarte mare. Oamenii pot acumula capital și pot să-și valorifice capitalul acumulat. Când diferențele de venit dintre categorii sunt datorate în mare măsură diferențelor de vârstă, nu mai poți susține atât de ușor concluzia că societatea americană este inegală (185). În plus, dacă întâlnim studii care afirmă că primii 20% dintre americani se îmbogățesc, acest lucru este adevărat, dar sugestia că ar exista doar o castă care se îmbogățește este greșită. Venitul pe cap de membru al fiecărei categorii este în creștere de când avem statistici. Iar dacă venitul celor din categoria cea mai săracă nu crește la fel de repede ca celelalte, parte din explicație este și numărul mare de oameni relativ săraci care se mută în Statele Unite.

Aceştia vin în număr atât de mare, încât venitul pe cap de membru al categoriei inferioare nu are timp să crească la fel de repede ca venitul celor din celelalte categorii (189).

### Redistribuția distruge valoarea creată pentru mâine

Și totuși, există un argument venerabil în favoarea egalitarismului pornind de la imperativul maximizării utilității. Utilitatea marginală este utilitatea pe care o produce unitatea de la margine, adică unitatea dintr-un bun care vine ultima. Principiul descreşterii utilității marginale spune că, dată fiind o scală a preferințelor, sau o scală a urgențelor, fiecare nouă unitate dintr-un bun va produce o utilitate mai mică. De ce? Pentru că, prin ipoteză, urgențele sunt tratate în ordine descrescătoare, de la cea din top în jos, unde cea de deasupra este mai stringentă decât cea de dedesubt și, odată satisfăcută, „produce“ o utilitate mai mare decât produce satisfacerea celei de dedesubt. Din pricina descreşterii utilității marginale, în anumite condiții, utilitarismul converge cu egalitarismul. În anumite condiții, dacă o persoană săracă se bucură mai mult de un nou dolar decât una care deja are mulți dolari, imperativul creşterii utilității recomandă redistribuția resurselor. În spatele acestui argument se aliniază printre alții Thomas Nagel, Richard Hare, John Broome, Edwin Baker, Abba Lerner, John Broome. Schmidtz recapitulează obiecțiile consemnate de Harry Frankfurt (1987): 1. Nu e adevărat că o unitate marginală dintr-un dolar este întotdeauna mai mică decât cele de dinainte. Un al n-sprezecelea dolar îmi poate oferi excursia la care am visat toată viața. 2. Uneori unele persoane bogate obțin o satisfacție mai mare dintr-un dolar adițional. Ține de constituția lor psihologică: oamenii nu simt la fel. 3. Aparatul birocratic de redistribuție consumă resurse. 4. Aşteptarea redistribuției descurajează munca, și din partea celor săraci, și a celor bogați.

Dar oare dacă unitatea marginală ar fi întotdeauna în descreştere, dacă oamenii ar simți la fel, dacă birocrația redistribuirii

ar fi necostisitoare și dacă oamenii n-ar fi descurajați să muncească, n-ar crește măcar atunci utilitatea totală din redistribuția de la cei care au mai mult la cei care au mai puțin?

Ba da, spune Schmidtz: atunci când nu ar exista un „mâine". Când tot ce s-ar putea face cu o resursă astăzi ar fi să o consumi astăzi (206). Realitatea este că cei care au mai mult, și cei care sunt dispuși să ofere pe piață mai mult în schimbul lor, uneori utilizează resursele pe care le au pentru altceva decât pentru consum: pentru producție. Cei pentru care urgența nu este să consume investesc. Din investiții, mâine cu toții putem deriva o utilitate mai mare. Cei care cred în redistribuție au o problemă și mai adâncă decât cele patru probleme consemnate la început. Nu putem observa utilitatea unei acțiuni, utilitate care include utilitatea derivabilă mâine, și pentru că nu putem observa cât din acțiunile cuiva astăzi sunt parte a unui proiect de investiție sau constituie doar consum.

Schmidtz nu este explicit aici, dar este o idee care aparține școlii austriece de economie: nu numai că nu putem observa utilitățile, dar nu putem observa nici utilizările. Ceea ce ieri părea un lux sau un capriciu, a te plimba într-o căruță fără cai, era de fapt primul pas într-un proces investițional într-o nouă industrie, industria constructoare de automobile. Iar dacă am ști că este vorba de o investiție, n-am putea evalua dinainte utilitatea investiției. Evaluarea nu este altceva decât un pariu. Nu știu care este cel mai bun pariu. Dar un pariu rezonabil pentru folosirea utilă a unei resurse particulare este pe acea persoană care, pentru că nu schimbă resursa sa pe nimic, pariază pe ea însăși mai mult decât pe oricine altcineva. Acea persoană este tocmai proprietara resursei. Ne izbim de aceeași concluzie ca și în cazul contabilității meritului: adepții redistribuției literalmente nu știu ce redistribuie. A redistribui resurse înseamnă a le muta de la o utilizare la alta, înainte să știm care este utilizarea de la care le mutăm, ce valoare are și cine s-ar fi bucurat de ea mâine.

## Redistribuția este ultimul lucru de care avem nevoie

Ca și în cazul meritului și egalității, dacă privim ansamblul de funcții ale conceptului „nevoie“ în practica curentă, vedem că filozofii socialiști, social-democrați, liberal-sociali au supralicitat o folosire a lui și au ignorat altele. De exemplu, ucenicul înțelege foarte bine ce trebuie să facă atunci când zidarul îi spune că are nevoie de mistrie. Nevoia este legată de niște scopuri pe care și le-au propus subiecții, nu ceva la care scopurile lor se închină. Este perfect normal totodată să întrebi de ce reguli anume avem nevoie, pentru a satisface nevoile. Distribuția după nevoi este o propunere instituțională. Ce-ar fi dacă principiul satisfacerii nevoilor ar fi pus să judece această propunere instituțională? Vedem atunci că distribuția după nevoi se dovedește ultimul lucru de care avem nevoie: nevoia nu trece „testul autoevaluarii“ (234).

Nu-l trece și pentru că, în loc să elimine nevoile, mai degrabă le încurajează. Dar și pentru că – și aici urmează motivul de mai mare interes pentru filozofia socială – satisfacerea nevoilor este unul dintre acele lucruri pe care le rezolvăm mai degrabă atunci când nu ne propunem să le rezolvăm.

De ce uneori realizăm mai bine ceva în mod indirect decât direct? De ce nu putem satisface nevoile dacă ne propunem să satisfacem nevoile? Sună ciudat pentru cine n-a citit Adam Smith, dar există modalități prin care oamenii, utilizând informația care le stă la dispoziție pentru a realiza în mod direct A, realizează indirect și B, într-o cantitate mai mare decât dacă ar fi țintit direct și B. Sună ciudat pentru cine nu a citit Mises sau Hayek, dar pentru a satisface nevoi este necesară producția unor date, prețurile, care nu apar decât prin participarea la piață. Dacă oamenii își modifică activitatea normală de piață (de exemplu pentru a satisface în mod direct nevoi sau pentru alt motiv), ei distrug singura modalitate de a produce o informație esențială pentru obiectivul satisfacerii nevoilor: informația cu privire la valoarea relativă a tuturor lucrurilor de care oamenii au într-un

fel sau altul nevoie și la urgența lor relativă. Prețurile sunt o pârghie care nu poate fi creată decât de acțiunile noastre de piață. Dacă alterăm comportamentul de piață distrugem pârghia prin care agenții își pot satisface unii altora nevoi, la scara și cu finețea cu care, cel puțin pe cei care se bucură de ea, i-a obișnuit piața liberă.

Schmidtz nu explicitează ideea urmăririi indirecte a unui principiu și pe cea a producției de informație utile în urmărirea lui, așa cum se manifestă în filozofia socială și teoria economică, dar le îmbină și le aplică în filozofia morală. Să spunem că maximizarea utilității ar fi obiectivul moral infailibil. Este prin ipoteză corect. Cum îl aplicăm în practică? Atunci când aplicăm o regulă, o aplicăm pornind de la datele care ne stau la dispoziție. Nu regula de prelucrare a datelor este totul, contează mai ales cum descoperim noi date pe care să le prelucrăm. Dacă manualul de etică îmi prezintă o situație în care fie omor un om ca să salvez cinci, fie mor toți, fără să existe o a treia posibilitate, trebuie să fiu conștient, spune Schmidtz, că viața nu-mi va spune niciodată explicit: „nu există o a treia posibilitate". Ceea ce dorim este o morală care să ne constrângă să căutăm acea a treia posibilitate. Dar nu vom căuta o a treia posibilitate decât dacă primele două sunt barate de morală (240–248; Schmidtz 2011, p. 6). Acele constrângeri colaterale de care vorbește Nozick, interpretând altfel decât Rawls ideea lui Kant de a trata persoanele ca agenți separați, pot servi obiectivului maximizării utilității mai bine decât dacă l-am urmări direct tocmai pentru că o moralitate restrictivă ne stimulează să producem soluții alternative.

Putem trage concluzia și pe terenul filozofiei politice. Ce înseamnă ca legea să consfințească tratamentul persoanelor ca agenți separați, cu obiective separate, și să bareze folosirea unora de către alții? În nici un caz nu redistribuție. Dacă avem nevoie de ceva, avem nevoie de egalitate de tratament, de un respect egal acordat drepturilor de proprietate, de deschiderea rețelei reciprocității către toți și de șansa de a produce valoare.

Dificultățile redistribuției afectează viziunea dreptății ca distribuție. Dreptatea ca distribuție – de exemplu, din spatele unui văl de ignoranță cu privire la înzestrările relative – ne poate spune cum să distribuim just ce avem de distribuit, dar problema este că nu știm nici ce avem de distribuit și nici de la cine. Nu putem dobândi această cunoaștere decât dacă adoptăm o viziune asupra dreptății ca procedură.

## Dificultatea unui proiect practic de reformă a „structurii de bază"

Schmidtz ajunge la concluziile normative schițate aici pornind de la o varietate de contexte pe care le trăim în fiecare zi (16). Autorul pune bazele unei concepții a dreptății conform căreia, pentru a le da oamenilor ceea ce li se cuvine, trebuie să-i tratăm ca și cum le-am fi buni vecini (16, 19, 249). Următoarele secțiuni explorează natura dificultății unui proiect practic de reformă a structurii de bază a drepturilor și implicațiile acestei dificultăți asupra concepției lui Schmidtz a dreptății ca bună vecinătate. Propun o reformulare a concepției care explicitează rolul pluralismului organizațional în definirea standardelor de bună vecinătate.

Să spunem că dreptatea este o simplă chestiune de bună vecinătate. Construiesc o concepție pornind de la un mod de viață cu cei de lângă mine. Totuși, o concepție despre dreptate trebuie să cuprindă și o viziune despre relația individului cu statul. Presupoziția practică implicită în întreaga dezbatere, comună lui Rawls, Nozick și Schmidtz, trebuie să fie atunci că un ghid normativ între indivizi ca „vecini" va fi suficient să determine și standardul normativ al relației individului cu statul. Din această perspectivă, relația individului cu statul n-ar fi altceva decât relația indivizilor unii cu alții prin stat, unde statul este văzut ca mod de organizare. Ce relevanță practică i-ar rămâne unei întreprinderi normative de tipul alegerii din spatele vălului

de ignoranță dacă nu presupunem implicit că, odată convinși, putem și reforma efectiv regulile care ne țin împreună? Și ce sens ar avea să spui, cum spune Nozick, că indivizii „au drepturi și nimeni, persoană sau grup, nu le poate face anumite lucruri fără să le încalce drepturile“ (Nozick 1997, p. 35), dacă n-ai crede că interlocutorii, odată convinși, își pot schimba modul de organizare, cu alte cuvinte, pot reforma statul? Critica adusă de Schmidtz lui Rawls și dezvoltările filozofice din *Elemente ale dreptății* se încadrează într-un proiect filozofic de tipul articulării unui acord colectiv cu privire la definirea unei „structuri de bază“ a drepturilor (309–318), ca și cum structura de bază ar putea fi efectiv reformată dacă am dori.

E instructiv să vedem limitele unui asemenea proiect practic. Limitele lui vor clarifica și limitele unei formulări simple a concepției despre dreptate ca bună vecinătate. Care pot fi așteptările rezonabile pe care le putem avea de la noi înșine în ce privește un proiect de reformă a structurii de bază? Presupuneți că argumentele din această carte conving toți cititorii. Care ar fi efectul? Ne-am schimba comportamentul unora cu alții?

Să ne gândim puțin la influența pe care o exercită organizațiile asupra individului înainte de a evalua influența pe care o exercită individul asupra organizațiilor din care face parte. Un exemplu la îndemână este cel al organizațiilor politice. Comportamentul organizațiilor agregate de tipul marilor partide politice determină cadrele de acțiune prin care tratamentele reciproce ale „vecinilor“ sunt canalizate, ca și resursele pe care indivizii-vecini le mai au la dispoziție pentru a se trata unii pe alții în modul în care ar dori. În primul rând organizațiile agregate determină setul indivizilor care îmi sunt dați ca vecini. Barierele antreprenoriale, comerciale și culturale cu „exteriorul“ modelează cine cui îi poate fi vecin. Tratamentele economice diferențiate ale capitalului și muncii „străinilor“, caracterul naționalizat al învățământului, subvențiile sistematice ale culturii și limbii naționale sunt bariere. În al doilea rând, tipurile de vecinătate cu cei care îmi sunt vecini

sunt îngustate de un tip de legiferare care impune cadre exclusive interacțiunilor. Faimoasele legi-cadru ale regulilor economice stabilesc *ex ante* ce și cum poate face obiectul schimbului, nu apar ca generalizări ale unor soluții la conflicte particulare apărute în interacțiuni și modalități organizaționale inițial libere. Tipurile de vecinătate disponibile sunt determinate și de barierele în calea asocierii voluntare și dezvoltării unei societăți civile plurale și independente de stat. Dacă examinăm legea vedem că organizațiile politice autorizează numai un meniu de asocieri și fundații cu canale de finanțare bine controlate. În al treilea rând, taxele și limitările legale în calea acumulării de capital diminuează resursele care pot fi manipulate liber pentru a pătrunde pe piețe, a construi întreprinderi sau a dezvolta asociații, chiar și pe căile permise.

Organizațiile politice sunt numai un exemplu de organizații care delimitează și modelează relațiile de vecinătate dintre indivizi. De unde văd eu lucrurile, indivizii sunt prinși într-un set de organizații cuibărite unele în altele (familia, rețeaua de cunoștințe, firma la care lucrează, partenerii firmei, rețelele sociale ale acestor parteneri, partidul, statul) și în instituțiile care echilibrează interesele acestor organizații, astfel încât acțiunile zilnice ale indivizilor reflectă mai ales rolurile lor în aceste organizații. Acțiunile indivizilor de zi cu zi, cele care reflectă interesele lor individuale cele mai urgente, servesc în același timp intereselor restului participanților, așa cum aceste interese sunt codificate în modalitățile de organizare existente. Rolurile, cuibărite unele în altele, impun cadre foarte stricte mișcărilor indivizilor. Indivizii au libertate; dar ei se află într-o cursă adaptativă atât de strânsă unii cu alții, încât nu-și permit practic să se oprească din ceea ce fac, chiar dacă și-ar dori. Funcțiile pe care indivizii le îndeplinesc pentru alții sunt codificate de rolurile pe care indivizii le joacă permanent în organizațiile din care fac parte. Și pentru că orice efort individual îndreptat spre reformă reprezintă o deraiere temporară a actorului de la rolurile obișnuite,

efortul declanșează închiderea temporară a accesului individului la resursele asociate modului de organizare obișnuit. Înainte ca pașii reformei să aibă timp să fie făcuți, alți indivizi speculează și preiau avantajele imediate asociate locului lăsat temporar vacant. Între timp, indivizii care depun eforturi în vederea reformei se confruntă cu un dezavantaj adaptativ.

Iată o altă formulare a situației din perspectivă holistă: acțiunile zilnice ale indivizilor, cele care reflectă interesele lor urgente, sunt explicabile în termenii intereselor organizațiilor mai largi care îi cuprind, interese care, la rândul lor, sunt explicabile în termenii intereselor organizațiilor largi, precum partidele politice și statul. Artificiul metodologic este să spunem că organizațiile înseși au interese, „joacă" și sunt angajate în interacțiuni la un nivel superior. Este ca și cum un actor de ordin superior ar agrega mai mulți indivizi și ar face din activitățile lor zilnice procese constitutive ale sale și ale comportamentului său. De altfel, în practica juridică și politică de zi cu zi, tratăm organizațiile ca pe agenți. Nu am exagera prea mult dacă am descrie aspectele relației statului cu individul în felul în care am descrie relația organismului individual cu celulele biologice care îl compun.

Și această perspectivă ne permite observația că, pentru a îmbunătăți instituțiile în mod conștient, indivizii au nevoie să-și *permită* pauze din activitatea obișnuită și că până să aibă acel răgaz, acțiunile lor, vrând-nevrând, întreține ordinea actuală. Mecanismele statului dejoacă intențiile reformatoare ale indivizilor întocmai cum sistemele biologice din corpul unei maimuțe ar zădărnici planurile mai multor celule de a se reorganiza în om. Chiar dacă uneori indivizii își permit pauze de reflecție și de acțiune în direcția schimbării instituționale, prin cea mai mare parte a activității lor, ei continuă și mențin tocmai acele procese sinuoase de tip redistributiv pe care ar dori să le încheie.

Dacă ne gândim deci și la influența dinspre niveluri înalte de agregare către niveluri joase, vedem cât de dificil arată din punct

de vedere practic un proiect de reformă a structurii de bază început de indivizi cititori în timpul liber ai unor lucrări de filozofie politică. Atunci când au loc, pare că schimbările în „structura de bază“ nu survin în manieră contractualistă ca urmare a unor discuții și procese constituționale inițiate de indivizi și conduse treptat de jos în sus până la reforma statului. Când sunt de jos în sus, ori nu întâmpină rezistență din partea cuiburilor mai largi de reguli (Ostrom 1990, p.101), ori arată mai degrabă ca niște convulsii sociale spontane de scurtă durată. Schimbările durabile sunt menținute mai degrabă ca efect indirect al interacțiunilor dintre organizații largi, omoloage statului, care realizează presiuni orizontale de la un nivel de agregare comparabil. Ipoteza mea este că tocmai apariția în scenă și interacțiunea unor noi jucători de nivel agregat (noi firme, partide, biserici, asociații) ajunge în cele din urmă să remodeleze și relațiile de vecinătate de la sol. Cred că mai degrabă printr-un astfel de proces indirect s-ar putea pune capăt ciclurilor redistribuției de la grupurile dezorganizate și dispersate către grupurile organizate și concentrate. Cheia schimbărilor în relațiile de vecinătate ar fi numărul de organizații alternative aflate la îndemâna indivizilor, în care aceștia, din pozițiile lor inițiale în sistem, să poată sări suficient de repede încât să nu rămână prea mult deconectați de la resurse în cursa de zi cu zi a adaptării.

## Caracterul deschis al vecinătății ca precondiție a standardului de bună vecinătate

Acest ocol în economia politică și în gândirea evoluționistă a arătat că vecinătatea însăși, așa cum se află la dispoziția vecinilor, este deja modelată de dinamica mai largă a organizațiilor. L-am realizat pentru a rezolva o problemă de filozofie politică. Am văzut mai devreme că, pentru a fi cuprinzătoare, o concepție de filozofie politică a dreptății ca bună vecinătate trebuie să ofere

și un standard de evaluare morală a activității statului. O concepție a dreptății ca vecinătate aplicată unei organizații ar susține ceva de genul: activitatea unei organizații nu este nedreaptă dacă nu-mi canalizează activitățile astfel încât să fiu nevoit să aplic altora tratamente pe care nu le-aș aplica dacă le-aș fi un bun vecin. Concepția presupune ca punct de plecare o idee despre buna vecinătate cu care aș putea judeca statul. Problema este însă că standardul bunei vecinătăți cu care lucrează indivizii este deja modelat și impregnat de obiectul evaluării.

Pentru a construi un standard de evaluare independent, indivizii au nevoie de cât mai mulți termeni de comparație. Au nevoie de acces cognitiv la alte moduri de organizare. Trebuie să-și poată crește numărul vecinilor și să poată experimenta cu noi tipuri de vecinătate. Accesul cognitiv depinde și de accesul experimental la alte organizații, pentru că selecția organizărilor de succes este un proces mult prea complex pentru a putea fi evaluat în prealabil în minte. De aceea, nu putem numi justă o instituție sau o organizație care nu ne permite accesul experimental la alternative. Nici o instituție nu ajunge să se califice pentru a fi evaluată ca dreaptă sau nedreaptă dacă nu ne permite accesul la alte seturi de vecini și forme de vecinătate. Caracterul deschis al vecinătății este o condiție necesară formării unei idei non-arbitrare a bunei vecinătăți.

Această observație filozofică are o implicație normativă în favoarea pluralismului organizațional. O concepție despre dreptate ca vecinătate nu poate porni doar de la vecinătate așa cum este ea, ci trebuie să apeleze și la caracterul deschis al vecinătății. Pentru a evita o îngustime arbitrară a standardului de bună vecinătate, concepția dreptății ca bună vecinătate trebuie așezată pe o condiție a pluralismului organizațional.

Am arătat în cea mai mare parte a postfeței că, înăuntrul unei presupuneri a statului ca mod de organizare reformabil conștient, descoperirile conceptuale din *Elemente ale dreptății* marchează un progres filozofic și neutralizează un nucleu important

din filozofia social-liberală. Însă acest succes este realizat dinăuntrul unei perspective pe care Schmidtz o preia de la Rawls asupra statului ca mod de organizare reformabil conștient. Ultimele două secțiuni au examinat critic această perspectivă. Am trasat mai întâi așteptările rezonabile pe care le putem avea de la noi înșine în ce privește un proiect de reformă a structurii de bază a drepturilor în direcția sugerată de această carte. Dacă imaginea despre eforturi reformatoare ale structurii de bază este adecvată, atunci deplasarea treptată a activităților umane de la cicluri organizaționale redistributive la cicluri organizaționale productive ar putea avea loc doar indirect, printr-o mediere aflată doar parțial sub controlul indivizilor, și anume prin pluralism organizational. De asemenea, dacă argumentul standardului independent este corect, concepția propusă de Schmidtz a dreptății ca bună vecinătate trebuie așezată pe o condiție a caracterului deschis al formelor de vecinătate.

Îi sunt îndatorat lui David Schmidtz pentru antrenamentul în filozofia morală, filozofia politică și entuziasmul trezit de argumentele lui. *Elemente ale dreptății* a fost o lectură complexă, dar, așa cum îi place lui Tudor Glodeanu să spună, nu există scurtături. Îi sunt îndatorat lui Tudor pentru rezultatul unei întreprinderi de traducere care, fără el, nici n-ar fi început și pentru clarificarea unor idei-cheie formulate în această postfață. Aș dori tuturor un partener de lucru ca el și aș dori să fiu și eu în aceeași poziție pentru cineva. Îi mulțumesc lui Carmen Pavel pentru satisfacția unor discuții de minuție în jurul conceptelor din această carte. Nu am des ocazia unor astfel de discuții. Mulțumesc Centrului de Analiză și Dezvoltare Instituțională și lui Dragoș Paul Aligică pentru timpul petrecut cu lecturile lui Schmidtz și pentru șansa de a le împărtăși cu alții.

Ionuț Sterpan
*iunie 2012*

## *Bibliografie*

Becker, Lawrence C. 1986. *Reciprocity*, Routledge & Kegan Paul, New York.

Frankfurt, Harry. 1987. „Equality as a Moral Ideal", *Ethics* 98: 21–43.

Nozick, Robert. 1997. *Anarhie, stat și utopie*, trad. rom. de Mircea Dumitru, Humanitas, București.

Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, New York.

Rawls, John. 1999. „Justice as Fairness", în Samuel Freeman (ed.), *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, MA, p. 48.

Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*, ediție revăzută, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, MA.

Rose, Carol. 1985. „Possession As the Origin Of Property", *University of Chicago Law Review* 52: 73–88.

Schmidtz, David. 1990. „When is original appropriation required?", *The Monist*; vol. 73, nr. 4, octombrie.

Schmidtz, David. 2002. „How to deserve". *Political Theory*, vol. 30, nr. 6, decembrie, pp. 774–799.

Schmidtz, David. 2006. *Elements of Justice*; Cambridge University Press, New York.

Schmidtz, David. 2011. „The Language of Ethics. Introduction", în David Schmidtz (ed.), *Creating Wealth. Ethical and Economic Perspectives*, Cognella, San Diego, California.